

ISSN 2618-9569 (Print)

МИНБАР

ИСЛАМСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

MINBAR

ISLAMIC STUDIES



2018 T. 11 № 1

2018, т. 11, № 1

МИШГАР

ИСЛАМСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Журнал уделяет особое внимание исламу в России и современным вопросам исламской мысли, тем самым содействуя развитию отечественной мусульманской богословской школы и в целом исламского образования в Российской Федерации, а также участвуя в выполнении государственной программы Российской Федерации «Реализация государственной национальной политики» и плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама в 2017–2020 гг., утверждённого распоряжением Правительства Российской Федерации от 18 ноября 2016 г. № 2452-р, с изменениями от 20 декабря 2017 г. № 2878-р и от 8 июня 2018 г. № 1148-р.

Публикуемые в журнале материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора. Научное содержание публикаций, наименование и содержание разделов соответствует требованиям к рецензируемым научным изданиям Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание учёной степени доктора наук по следующим группам научных специальностей:

07.00.00 Исторические науки и археология

07.00.02 Отечественная история

07.00.03 Всеобщая история (соответствующего периода)

07.00.07 Этнография, этнология и антропология

07.00.09 Историография, источниковедение и методы исторического исследования

07.00.15 История международных отношений и внешней политики

19.00.00 Психологические науки

19.00.01 Общая психология, психология личности, история психологии

19.00.05 Социальная психология

26.00.00 Теология

26.00.01 Теология

Информация об издании

«Минбар. Исламские исследования» – международный рецензируемый научный журнал, посвящённый изучению важных аспектов ислама и исламского мира. Журнал создаёт пространство для публикации и обсуждения результатов оригинальных исследований в области истории, психологии и теологии, посвящённых всем аспектам ислама – от возникновения мировой религии до настоящего времени. Приветствуются работы, для которых характерны строго научный теоретический и критический анализ и соединение особенностей исламского дискурса с приращением новых знаний в гуманитарных и общественных науках.

Научный рецензируемый журнал. Издаётся с 2008 г., выходит 4 раза в год

Номер Свидетельства о регистрации СМИ в Роскомнадзоре:
ПИ № ФС77-33940 от 1 ноября 2008 г.

Зарегистрировано в Национальном агентстве ISSN Российской Федерации, номер ISSN: 2618-9569 (Print)

Учредитель



Частное учреждение высшего образования
«Российский исламский институт» (ЧУВО РИИ)
Адрес: 420049, Российская Федерация,
Республика Татарстан, г. Казань, ул. Газовая, д. 19
сайт: <http://www.kazanriu.ru>

Партнёры



Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения Российской академии наук
(ФГБУН ИВ РАН)
Адрес: 107031, Российская Федерация, г. Москва,
ул. Рождественка, д. 12, сайт: <https://www.ivran.ru>



Федеральное государственное автономное образовательное
учреждение высшего профессионального образования
«Казанский (Приволжский) федеральный университет» (КФУ)
Адрес: 420008, Российская Федерация, Республика Татарстан,
г. Казань, ул. Пушкина, д. 1/55
сайт: <https://kpfu.ru/imoiv>

Издатели

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт востоковедения
Российской академии наук (ФГБУН ИВ РАН)
Адрес: 107031, Российская Федерация, г. Москва,
ул. Рождественка, д. 12, сайт: <https://www.ivran.ru>
Некоммерческое партнёрство «Совет по исламскому образованию»
Адрес: 420049, Российская Федерация, Республика Татарстан,
г. Казань, ул. Газовая, д. 19, сайт: <http://islamobr.ru>

Редакция

107031, Российская Федерация, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12
сайт: <http://minbar.elpub.ru>
Тел.: +7 (495) 928-93-14, Моб.: +7 (495) 928-93-14
E-mail: minbar@ivran.ru

В оформлении использован рисунок тугры «Минбар», автор – Р.Р. Насыбуллов



Главный редактор

Мухаметшин Рафик Мухаметшович, д-р полит. наук, проф., Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация; Российский исламский институт; НП «Совет по исламскому образованию», г. Казань, Российская Федерация

Председатель редакционного совета

Наумкин Виталий Вячеславович, академик РАН, д-р ист. наук, проф., Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Редакционный совет

Андросов Валерий Павлович, д-р ист. наук, проф., Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Бабаджанов Бахтияр Мираимович, д-р ист. наук, проф., Институт востоковедения имени Абу Райхана Беруни АН Республики Узбекистан, г. Ташкент, Республика Узбекистан

Базиленко Игорь Вадимович, д-р ист. наук, проф., Институт восточных рукописей РАН; Санкт-Петербургский государственный университет; Санкт-Петербургская духовная академия, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

Валеев Рамиль Миргасимович, д-р ист. наук, проф., Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

Дамадаева Анжела Сергеевна, д-р психол. наук, проф., Дагестанский институт развития образования, г. Махачкала, Российская Федерация

Ислаев Файзулхак Габдулхакович, д-р ист. наук, проф., Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

Ибрагим Тауфик Кемаль, д-р филос. наук, проф., Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Кадырбаев Александр Шайдатович, д-р ист. наук, проф., Институт востоковедения РАН; Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация

Мараиш Ибрагим, профессор, доктор Анкарского университета, г. Анкара, Республика Турция

Мартыненко Александр Валентинович, д-р ист. наук, проф., Мордовский государственный педагогический институт, г. Саранск, Российская Федерация

Микульский Дмитрий Валентинович, д-р ист. наук, проф., Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Муминов Аширбек Курбанович, д-р ист. наук, проф., Евразийский национальный университет имени Л. Н. Гумилёва, г. Астана, Республика Казахстан

Мчедлова Марина Мирановна, д-р полит. наук, проф., Российский университет дружбы народов; Институт социологии РАН, г. Москва, Российская Федерация

Орлов Владимир Викторович, д-р ист. наук, проф., Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова; Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Полосин Вячеслав (Али) Сергеевич, д-р филос. наук, Фонд поддержки исламской культуры, науки и образования, г. Москва, Российская Федерация

Салихов Радик Римович, д-р ист. наук, Институт истории имени Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация

Семенова Файзура Ореловна, д-р психол. наук, проф., Карачаево-Черкесский государственный университет имени У. Д. Алиева, г. Карачаевск, Российская Федерация

Ситдииков Айрат Габитович, д-р ист. наук, проф., Казанский федеральный университет; Институт археологии имени А. Х. Халикова Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация

Сапронова Марина Анатольевна, д-р ист. наук, проф., Московский государственный институт международных отношений (Университет) МИД России, г. Москва, Российская Федерация

Усманова Диляра Миркасымовна, д-р ист. наук, проф., Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

Фахрутдинов Раиль Равилович, д-р ист. наук, проф., Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

Хребина Светлана Владимировна, д-р психол. наук, проф., Пятигорский государственный университет, г. Пятигорск, Российская Федерация

Юзеев Айдар Нилович, д-р филос. наук, проф., Казанский филиал Российского государственного университета правосудия; Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

Якупов Риф Исмагилович, д-р филос. наук, проф., Уфимский федеральный исследовательский центр РАН; Российский исламский университет Центрального духовного управления мусульман России, г. Уфа, Российская Федерация

Редакционная коллегия

Адыгамов Рамиль Камилович, канд. ист. наук, доц., Институт истории Академии наук Республики Татарстан им. Ш. Марджани; Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

Аликберов Аликбер Калабекович, канд. ист. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Аврутина Аполлинария Сергеевна, канд. филол. наук, доц., Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

Ибрагимов Ибрагим Джавпарович, канд. пед. наук, доц., Пятигорский государственный университет, Пятигорск, Российская Федерация

Кашаф Шамиль Равильевич, заместитель главного редактора, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация; Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

Павлова Ольга (Алия) Сергеевна, заместитель главного редактора, канд. пед. наук, доц., Московский государственный психолого-педагогический университет, г. Москва, Российская Федерация

Седанкина Татьяна Евгеньевна, канд. пед. наук, доц., Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

Хайрутдинов Айдар Гарифутдинович, канд. филос. наук, доц., Институт истории имени Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан; Институт археологии имени А. Х. Халикова Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация

Хайрутдинов Рамиль Равилович, канд. ист. наук, доц., Казанский федеральный университет; г. Казань, Российская Федерация

Хухлаев Олег Евгеньевич, канд. психол. наук, Московский государственный психолого-педагогический университет, г. Москва, Российская Федерация

Шагавиев Дамир Адамович, канд. ист. наук, Центр исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан; Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация



2018, Vol. 11, N 1

MINBAR

ISLAMIC STUDIES

Materials published in *Minbar. Islamic Studies* are peer reviewed and selected. The scholarly content of the publications and the titles and contents of the sections meet the requirements set by the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation for peer reviewed publications in which the key academic findings of dissertations for Candidate of Science and Doctor of Science degrees must be published for the following groups of academic specializations:

07.00.00 History and Archaeology

07.00.02 National History

07.00.03 Universal History (of the corresponding period)

07.00.07 Ethnography, Ethnology and Anthropology

07.00.09 Historiography, Source study and Methods of historical research

07.00.15 History of international relations and foreign policy

19.00.00 Psychology

19.00.01 General Psychology, Personal Psychology, History of Psychology

19.00.05 Social Psychology

26.00.00 Theology

26.00.01 Theology

Minbar. Islamic Studies is a peer reviewed international scholarly journal dedicated to the study of all aspects of Islam and the Islamic world. Particular attention is paid to works dealing with history, science, anthropology, religion, philosophy and international relations, as well as ethical questions related to scientific research. The journal is committed to the publication of original research on Islam as a culture and a civilization. It particularly welcomes work of an interdisciplinary nature that brings together religion, history, psychology and theology. The journal has a special focus on Islam in the Russian Federation and contemporary Islamic Thought.

Contributions that display theoretical rigor, especially works that link the particularities of Islamic discourse to knowledge and critique in the humanities and social sciences, will find *Minbar. Islamic Studies* receptive to such submissions.

The journal creates a space where historically, psychologically and theologically grounded research into all aspects of Islam — from the birth of Islam to modern times — can be publicized, reviewed and discussed. *Minbar. Islamic Studies* is open to theoretical and critical contributions and is indexed in CrossRef, the Directory of Open Access Journals (DOAJ) and Google Scholar.

Each paper published in the journal is assigned a DOI® number, which appears with the author's affiliation in the published paper.

Founded in 2008, the journal is published four times a year.

It is registered by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Telecom, Information Technologies and Mass Communications.

Registration Certificate ПИИ № ФЦ77-33940 issued November 1, 2008.

Founder



Private higher education institution Russian Islamic Institute (RII)
19, Gazovaya str., 420049, Kazan, Russian Federation
Website: <http://www.kazanrii.ru>

Partners



Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (IOS RAS)
12, Rozhdestvenka str., Moscow, Russian Federation
Website: <https://www.ivran.ru>



Kazan (Volga Region) Federal University (KFU)
15, Pushkin str., 420008, Kazan, Russian Federation
Website: <https://kpfu.ru/imoiv>

Publishers

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (IOS RAS)
12, Rozhdestvenka str., Moscow, Russian Federation
Website: <https://www.ivran.ru>

Nonprofit partnership Council for Islamic Education
19, Gazovaya str., 420049, Kazan, Russian Federation
Website: <http://islamobr.ru>

Contact information

107031, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences
12, Rozhdestvenka str., Moscow, Russian Federation
Website: <http://minbar.elpub.ru>
Phone: +7 (495) 928-93-14, mob. +7 (495) 928-93-14
Email: minbar@ivran.ru

The cover features a drawing of the Minbar seal by R. R. Nasybullov



Editor-in-Chief

Rafik M. Mukhametshin, Dr. Sci. (Polit.), Prof., Bolgarian Islamic Academy, Bolgar, Russian Federation; Russian Islamic institute; Council for Islamic Education, Kazan, Russian Federation

Chairman of the Board of Advisors

Vitaliy V. Naumkin, Dr. Sci. (Hist.), Ademician of the Russian Academy of Sciences, Prof., Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

International Board of Advisors

Valery P. Androsov, Dr. Sci. (Hist.), Prof., Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Bakhtiyar M. Babadjanov, Dr. Sci. (Hist.), The Abu Rayhan Biruni Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, Tashkent, Republic of Uzbekistan

Igor V. Bazilenko, Dr. Sci. (Hist.), Prof., Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences; St. Petersburg state University; St. Petersburg Theological Academy, St. Petersburg, Russian Federation

Angela S. Damadaeva, Dr. Sci. (Psychol.), Prof., Dagestan Institute of Education Development, Makhachkala, Russian Federation

Rail R. Fakhrutdinov, Dr. Sci. (Hist.), Prof., Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

Tawfiq K. Ibrahim, Dr. Sci. (Philos.), Prof., Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Faisalkhan G. Islayev, Dr. Sci. (Hist.), Prof., Russian Islamic institute, Kazan, Russian Federation

Alexander Sh. Kadyrbayev, Dr. Sci. (Hist.), Prof., Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation

Svetlana V. Hrabina, Dr. Sci. (Psychol.), Prof., Pyatigorsk State University, Pyatigorsk, Russian Federation

Ibrahim Marash, Dr. Sci. (Theol.), Prof., Ankara University, Ankara, Republic of Turkey

Alexander V. Martynenko, Dr. Sci. (Hist.), Prof., Mordovian State Pedagogical Institute, Saransk, Russian Federation

Dmitry V. Mikulsky, Dr. Sci. (Hist.), Prof., Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Ashirbek K. Muminov, Dr. Sci. (Hist.), Prof., L. N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Republic of Kazakhstan

Maria P. Mchedlova, Dr. Sci. (Polit), Prof., RUDN University; Institute of Sociologie, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Vladimir V. Orlov, Dr. Sci. (Hist.), Prof., Lomonosov Moscow State University; Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Vyacheslav (Ali) S. Polosin, Dr. Sci. (Philos.), Fund for Support of Islamic Culture, Science and Education, Moscow, Russian Federation

Radik R. Salikhov, Dr. Sci. (Hist.), Sh. Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation

Marina A. Sapronova, Dr. Sci. (Hist.), Prof., Moscow State Institute of International Relations (University) of the Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation, Moscow, Russian Federation

Fisura O. Semenova, Dr. Sci. (Psychol.), Prof., Karachaevo-Cherkessky State University named after U. D. Aliev, Karachaevsk, Russian Federation

Airat G. Sitdikov, Dr. Sci. (Hist.), Prof., Kazan (Volga region) Federal University; A. Kh. Khalikov Institute of Archaeology of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation

Dilyara M. Usmanova, Dr. Sci. (Hist.), Prof., Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

Ramil M. Valeev, Dr. Sci. (Hist.), Prof., Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

Reef I. Yakupov, Dr. Sci. (Philos.), Prof., Ufa Federal Research Centre of the Russian Academy of Sciences; Russian Islamic University of the Central Spiritual Board of Muslims of Russia, Ufa, Russian Federation

Aidar N. Yuzeev, Dr. Sci. (Philos.), Prof., the Kazan branch of the Russian State University of Justice; Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

Editorial Board

Ramil K. Adigamov, Cand. Sci. (Hist.), Ass. Prof., Sh. Mardzhani Institute of History of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan; Islamic Institute, Kazan, Russian Federation

Alikber K. Alikberov, Cand. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Apollinaria S. Avrutina, Cand. Sci. (Philol.), Ass. Prof., Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russian Federation

Ibrahim J. Ibragimov, Cand. Sci. (Pedag.), Ass. Prof., Pyatigorsk State University, Pyatigorsk, Russian Federation

Shamil R. Kashaf, Deputy Editor-in-Chief, Ph. D. (Politol.) applicant, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation; Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

Aidar G. Khayrutdinov, Cand. Sci. (Philos.), Ass. Prof., Sh. Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation

Ramil R. Khayrutdinov, Cand. Sci. (Hist.), Ass. Prof., Kazan (Volga region) Federal University; A. Kh. Khalikov Institute of Archaeology of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation

Oleg E. Khukhlaev, Cand. Sci. (Psychol.), Ass. Prof., Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, Russian Federation

Olga (Aliya) S. Pavlova, Deputy Editor-in-Chief, Cand. Sci. (Pedag.), Ass. Prof., Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, Russian Federation

Tatyana E. Sedankina, Cand. Sci. (Pedag.), Ass. Pof., Russian Islamic institute, Kazan, Russian Federation

Damir A. Shagaviev, Cand. Sci. (Hist.), Center of Islamic Studies of the Tatarstan Academy of Sciences; Russian Islamic institute, Kazan, Russian Federation



СОДЕРЖАНИЕ

◆ ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

Источники по отечественной и зарубежной истории

- Хайрутдинов А. Г.* Республиканская Турция в дневниковых записях
Мусы Бигеева..... 15

Государство и ислам: история взаимоотношений

- Загидуллин И. К.* Финансовое положение Оренбургского
магометанского духовного собрания во второй трети XIX века..... 29

Исламское образование в России: теория, история, современные реалии

- Старостин А. Н., Бибарсов И. А.* Исламские и татаро-башкирские
учебные заведения Перми в конце XIX – первой половине XX века 38

Ислам в странах Азии и Африки: политическое измерение

- Сапронова М. А.* Вопросы исламской формы правления
в работах Аббаси Мадани и его политическая деятельность 52

◆ ТЕОЛОГИЯ

Sacra doctrina: постижение сакрального

- Танеева-Саломатшаева Л. З.* Всеобъемлющий
Свет Божественной Милости в теории и практике
суфийского братства Чишти'я 65
- Салахов А. М.* Рукописный источник татарского автора XVIII века
по правилам рецитации Корана –
«Файд ар-Рахман би таджвид ал-Кур'ан» 99

Классики и современные представители мусульманской богословской мысли

- Шагавиев Д. А., Ямалиев И. М.* Классификация разрядов факихов
ханафитского толка: мнение Шихаб ад-дина ал-Марджани 109

Систематическое теологическое образование

- Хисматулин А. А.* Пособия имама Мухаммада ал-Газали
для студентов 119
- Адыгамов Р. К.* Инновационные технологии и методики
в преподавании исламского вероучения 126

<i>Ибрагимов И. Д.</i> Организация учебно-методического обеспечения дисциплин конфессиональной подготовки в Пятигорском государственном университете	133
--	-----

Религиозные традиции и духовная безопасность: междисциплинарные исследования

<i>Сагитова Л. В.</i> Проблемы методологии изучения религиозной традиции в контексте постсоветской реисламизации	145
<i>Тумалаев Д. Р.</i> Богословское наследие шейха Саида афанди аль-Чиркави как источник профилактики экстремизма и духовно-нравственного воспитания современной молодёжи Дагестана	157

◆ ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

Исследовательская и прикладная методология

<i>Павлова О. С.</i> Психология ислама: институционализация научной дисциплины в российском контексте	169
---	-----

Общение и взаимодействие мусульман: прикладные исследования

<i>Седанкина Т. Е.</i> Роль перцептивной стороны общения в профессиональной деятельности служителя религиозного культа в исламе	182
---	-----

Психологическая помощь мусульманам: региональный фокус

<i>Бариева Н. Ю., Павлова О. С.</i> Научно-практические семинары «Психологическое консультирование мусульман: основы теории и практики» в Казани.....	188
---	-----

CONTENTS

◆ HISTORY

Sources on Russian and General History

<i>Khairutdinov A. G.</i> Republican Turkey in the Diary Entries of Musa Bigeev	15
--	----

State and Islam: the History of Relationships

<i>Zagidullin I. K.</i> The Financial Position of the Orenburg Mohammedan Spiritual Assembly in the Second Third of the 19 th Century.....	29
--	----

Islamic Education in Russia:

Theory, History, Modern Realities

<i>Starostin A. N., Bibarsov I. A.</i> Islamic and Tatar-Bashkir Educational Institutions of Perm in the Late 19 th – First Half of the 20 th Centuries	38
--	----

Islam in Asian and African Countries:

a Political Dimension

<i>Sapronova M. A.</i> Issues of the Islamic form of Government in the Works of Abbasi Madani and his Political Activities	52
---	----

◆ THEOLOGY

Sacra Doctrina: Comprehending the Sacral

<i>Taneeva-Salamatshaeva L. Z.</i> The all-Embracing Light of Divine Grace in the Theory and Practice of the Sufi Brotherhood of Chishti.....	65
<i>Salakhov A. M.</i> Handwritten 18 th -century Source on the Rules of Reciting the Qur'an by the Tatar Author – “Fide ar-Rahman bi Tajweed al-Qur'an”	99

Classics and Contemporary Representatives

of Muslim Theological Thought

<i>Shagaviev D. A., Yamaliev I. M.</i> Classification of the Hanafi Faqihs Levels (Opinion of Shihab al-Din al-Marjani)	109
--	-----

Systematic Theological Education

<i>Khismatulin A. A.</i> Text-books for Students by Imam Muhammad al-Ghazali....	119
<i>Adigamov R. K.</i> Innovative Approaches and Techniques in the Teaching of Islamic Creed	126

<i>Ibragimov I. D.</i> Organization of Learning and Methodological Guidance in Disciplines of Confessional Education at Pyatigorsk State University	133
--	-----

Religious Traditions and Spiritual Security: Interdisciplinary Research

<i>Sagitova L. V.</i> Problems of the Methodology for Studying the Religious Tradition in the Context of Post-Soviet reIslamization.....	145
<i>Tumalayev D. R.</i> The Theological Heritage of Sheikh Said Afandi al-Chirkawi as a Source of Pre-vention of Extremism and Spiritual and Moral Education of Modern Youth in Dagestan.....	157

◆ PSYCHOLOGY

Research and Applied Methodology

<i>Pavlova O. S.</i> Psychology of Islam: the Institutionalization of Scientific Discipline in the Russian Context	169
---	-----

Communion and Interaction of Muslims: Applied Research


<i>Sedankina T. E.</i> The Role of the Perceptual Aspect of Communication in the Professional Activity of a Muslim Cleric	182
--	-----

Psychological Assistance to Muslims: Regional Focus

<i>Barieva N. Yu., Pavlova O. S.</i> Seminars for Research and Practice “Psychological Consulting of Muslims: Fundamental Theory and Practice” in Kazan	188
---	-----

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ



- 
- ◆ **Источники по отечественной и зарубежной истории**
 - ◆ **Государство и ислам: история взаимоотношений**
 - ◆ **Исламское образование в России: теория, история, современные реалии**
 - ◆ **Ислам в странах Азии и Африки: политическое измерение**



Источники по отечественной и зарубежной истории

DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-1-15-28](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-15-28)

УДК 297:94(560+532) «19»

ВАК 07.00.03; 07.00.09

Республиканская Турция в дневниковых записях Мусы Бигеева

А. Г. Хайрутдинов

*Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан,
г. Казань, Российская Федерация
khaidar67@mail.ru*

Аннотация: публикация представляет собой краткое описание уникального документа – дневниковых записей Мусы Бигеева (Бигиева), сделанных в 1927 г. и переведённых на русский язык. Предлагаемый материал раскрывает малоизученную страницу биографии татарского богослова, а также знакомит с отношением учёного к общественно-политической ситуации 20-х гг. XX в. в Республиканской Турции, Саудовской Аравии и мусульманском мире в целом.

Ключевые слова: Муса Бигеев, Муса Джаруллах, личный архив, дневниковые записи, Национальная библиотека Турции, история Турецкой Республики, история Саудовской Аравии, история Ближнего Востока, политические движения мусульман

Для цитирования: Хайрутдинов А. Г. Дневниковые записи Мусы Бигеева. *Минбар. Исламские исследования*. 2018;11(1):15–28. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-1-15-28](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-15-28).

Благодарности: автор благодарит научного редактора Ш. Р. Кашафа и литературного редактора Э. Ф. Файзуллину за помощь в редактировании и подготовке к печати перевода дневниковых записей Мусы Бигеева, а также выражает благодарность Некоммерческому благотворительному фонду «Фонд поддержки исламской культуры, науки и образования» (Россия) за содействие в осуществлении данного издания. Источники финансирования не играли никакой роли в разработке исследования и решении опубликовать или подготовить рукопись.

Republican Turkey in the Diary Entries of Musa Bigeev

Aidar G. Khairutdinov

*Sh. Marjani Institute of History of Tatarstan Academy of Sciences,
Kazan, Russian Federation
khaidar67@mail.ru*

Abstract: the article gives a brief description of a unique document – the 1927 diary entries of Musa Bigeev with a translation into Russian. It reveals a little-studied page in the biography of the Tatar theologian and introduces the reader to the scholar's view of the



socio-political situation in the 1920s in Republican Turkey, Saudi Arabia and the Muslim world as a whole.

Keywords: Musa Bigeev, Musa Jarullah, personal archive, diary entries, National Library of Turkey, history of the Turkish Republic, history of Saudi Arabia, history of the Middle East, Muslim political movements

For citation: Khairutdinov A. G. Republican Turkey in the Diary Entries of Musa Bigeev. *Minbar. Islamic Studies.* 2018;11(1):15–28. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-1-15-28](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-15-28).

Acknowledgements: the author expresses his attitude to the scientific editor Sh. R. Kashaf and literary editor E. F. Fayzullina for their assistance in editing and preparation for publishing of the translation of Musa Bigeev's diary entries, as well as thanks Uncommercial charitable fund "Fund for support of Islamic culture, science and education" (Russian Federation) for its contribution. The financial support had no influence on the author's decision to publish the manuscript, likewise on the process of the research.

Введение

Муса Джаруллах Бигеев [25 декабря 1873 (7 января н. ст.) – 28 октября 1949]¹ – выдающийся татарский мусульманский богослов, религиозный философ, писатель, общественный деятель, педагог, журналист, путешественник-исследователь. Исторические перемены позволили вернуть народу не только имя этого великого мыслителя, но и его идеи и научно-богословское наследие.

В наши дни наследие Мусы-эфенди Бигеева изучается и популяризируется. В 2005–2006 гг. в рамках проекта «Антология татарской богословской мысли»² были изданы два тома избранных произведений учёного, и русскоязычному читателю стали доступны следующие его сочинения, переведённые с османского языка: «Доказательства божественного милосердия», «Взгляд на верование людей в божество», «Пост в длинные дни» [2], «Обращение к Великому турецкому национальному собранию», «Введение к трактату «Аль-Муафакат», «Воззвание к мусульманским нациям», «Женщина в свете священных аятов Благородного Корана» [3]. В 2014 г. Антологию татарской богословской мысли дополнили ещё несколько переводов трудов М. Бигеева: «Арабская литература и исламские науки», «Почему шариат предпочёл лунное летоисчисление», «Мой взгляд на исламский шариат» [4].

¹ Автор в настоящей статье использует написание фамилии Мусы-эфенди как «Бигеев», т. е. так, как она встречается в архивных источниках. Однако в современной русскоязычной литературе также используется вариант «Бигиев». О проблеме транскрипции фамилии учёного-богослова и имеющихся разночтениях в указании даты и места рождения см. [1].

² В рамках издательского проекта Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан – книжной серии «Антология татарской богословской мысли», кроме произведений М. Бигеева, осуществлялась подготовка и издание богословских трактатов таких известных татарских мыслителей, как А. Утыз-Имяни, Ш. Марджани, Р. Фахретдинова, А. Буби, З. Камали и др. В редколлегию серии входят: Р. С. Хакимов (председатель), Р. М. Мухаметшин (научный редактор), Р. А. Набиев, Н. М. Валеев, Д. С. Шакиров.



В 2008 г. вышел в свет документально-художественный фильм «И раскололся месяц...», озвученный на русском и татарском языках. В нём рассказывается о жизненном пути и религиозно-философских идеях учёного. С 2014 г. в России ежегодно проводится Международная научно-теологическая конференция «Бигиевские чтения». Труды великого религиозного мыслителя становятся объектом изучения со стороны российских мусульман и научного исламоведческого сообщества.

За годы жизни Муса-эфенди совершил невероятно большое количество путешествий по самым разным странам Востока и Запада. В ходе своих поездок по Германии, Финляндии, Польше, Японии и голландским колониям в Юго-Восточной Азии, различным провинциям Османской империи (Хиджаз, Шам, Египет, Ирак, Анатолия), Ирану, Афганистану, Китаю, Индии и др. Муса Бигеев видел и жизнь благополучных наций Европы, и тяжёлый быт колонизованных мусульманских народов. Впечатления, полученные в ходе странствий, отражались в его трудах, чтение которых позволяет ясно осознать, насколько Муса Бигеев опережал своим единоверцам и как стремился облегчить их жизнь, исходя из духа Корана и Сунны.

В первую очередь именно дневники учёного становились свидетелями увиденного, услышанного и пережитого им. Обнаружение дневников из личного архива Мусы Бигеева стало научным открытием, пополнившим сокровищницу татарской общественной и религиозной мысли, а также анналы национальной истории и литературы.

Личный архив и дневники Мусы-эфенди сохранились благодаря стараниям его близких друзей: дочери татарского религиозного деятеля Абдрашита Ибрагимова Фаузии Ибрагим (1887–1985) и татарского общественного деятеля Алимджана Идриси (1887–1959)³. Именно этим двум людям было суждено находиться рядом с Мусой Бигеевым в последние дни его жизни, которые прошли в Каире. После кончины Мусы-эфенди А. Идриси и Ф. Ибрагим, испол-

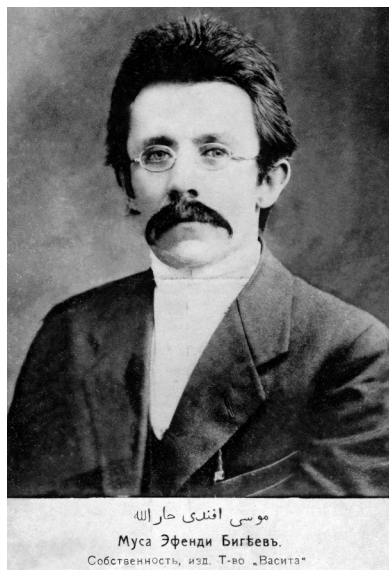


Рис. 1. Почтовая карточка с портретом Мусы Бигеева, выпущенная издательским Товариществом «Васита» («Посредник»), действовавшим в Казани в 1917–1919 годах (Фото из семейного архива М. А. Тагирджанова, внука М. Бигеева)

Fig. 1. Postal card with the portrait of Musa Bigeev, issued by "Vasita" ("Mediator") partnership, which was functioning in Kazan in 1917–1919 (Photograph from the family archive of M. A. Tagirjanov, grandson of Musa Bigeev)

³ После окончания Второй мировой войны А. Идриси проживал в Каире и служил переводчиком у Фарука I (1920–1965) – правителя Египта и Судана в 1936–1952 гг.



няя завещание своего друга и учителя, передали его личную библиотеку и архив представителям татарской общины Финляндии, где проживали многочисленные друзья и соратники М. Бигеева. В 1976 г. документы были перемещены в Турцию и переданы на хранение в Национальную библиотеку (г. Анкара) [5, с. 36].

Однако необходимо отметить, что по некоторым данным архив Мусы Бигеева попал в хранилища Национальной библиотеки Турции в неполном составе. Об этом, в частности, говорит современный турецкий исследователь истории татарского ислама Ибрагим Мараш. По его свидетельству, архив Бигеева частично оказался в руках частных лиц, частично – в архивах турецких спецслужб и, к сожалению, сегодня недоступен для исследователей.

В настоящее время установлено, что сохранившиеся дневники Мусы Бигеева представлены тетрадами и блокнотами в количестве 27 единиц. Записи личного характера учёный-богослов делал как в обычных школьных тетрадях объёмом 12 страниц, так и в твёрдо-переплётных блокнотах книжного типа, объёмом до 86 страниц. Дневники Мусы Бигеева отчасти отражают географию его странствий: среди них имеются тетради и блокноты, изготовленные в СССР, в столице Афганистана, в городах Индии Дели и Бомбее, в столице Ирана Тегеране и городе Исфахане, в Стамбуле, в Ираке и Сирии. Количество страниц во всех дневниках составляет 1260.

Что касается содержания дневников, то оно является разнообразным тематически и многогранным с фактологической точки зрения. В них представлены многочисленные данные о самых разных отраслях науки, запечатлены размышления учёного, его глубокие душевные переживания, наблюдения, комментарии увиденного и многое другое. В целом знакомство с дневниками Мусы-эфенди позволяет ощутить дух той эпохи, воочию представить, как происходили судьбоносные события, участников этих событий, своими руками писавших историю XX в.



Рис. 2. Семья Мусы Бигеева. Ленинград, 1927 г. Слева направо в первом ряду сидят: Фатима, Асьма-ханум, Муса-эфенди, Марьям, Ахмед; стоят: Зайнаб, Мухаммед, Хинд (Фото из семейного архива М. А. Тагирджанова, внука М. Бигеева)

Fig. 2. Musa Bigeev's family. From left to right. In the first row seating: Fatima, Asma-hanum, Musa-efendi, Maryam, Ahmed. Standing: Zaynab, Muhammed, Hind (Photograph from the family archive of M. A. Tagirjanov, grandson of Musa Bigeev)



Один из числа 27 упомянутых выше дневников Мусы Бигеева, хранящийся в Национальной библиотеке Турции под номером А 5924, состоит из двух частей. Первая часть включает в себя его путевые заметки о хадже в Мекку, который татарский паломник совершил по святым местам в 1927 г., а вторая – записи о текущей общественно-политической и международной ситуации на Ближнем Востоке и в мусульманском мире. Что касается первой части документов, то они были подготовлены к изданию и опубликованы в нескольких форматах автором этих строк. Так, посвящённая путешествию Мусы Бигеева публикация была представлена к печати в формате транслитерации на кириллицу, вместе с факсимиле рукописи она увидела свет в историко-документальном очерке на татарском языке «Русиядән, димәк мөмкин, ялңыз бән...» [6]. В переводе на русский язык путевые заметки – хаджнаме – в 2016 г. были опубликованы в двух номерах журнала «Ислам в современном мире: внутрисоветский и международно-политический аспекты» [7–8]⁴. В двуязычном формате (с переводом на русский и татарский языки и факсимиле рукописи) хаджнаме напечатан в сборнике «Хадж российских мусульман» [9].

Материалы

Настоящий материал открывает собой цикл публикаций, подготовленных на основе исследования второй части упомянутого блокнота Мусы Бигеева. Учитывая, что в своих записях он уделял много внимания судьбе молодой Турецкой Республики, часть его работ, касающихся этой темы, были взяты из первой половины блокнота, посвящённой описанию путешествия в хадж. В целом предлагаемые вниманию читателя дневниковые записи выдающегося татарского религиозного мыслителя и общественного деятеля представляют собой уникальный исторический документ, содержащий ценные данные самого разного характера. В этом свете будет уместным сказать несколько слов о самом первоисточнике.

Упомянутый блокнот представляет собой печатную продукцию книжного типа, т. е. полноценный книжный блок, состоящий из прошитых тетрадей писчей бумаги, заключенный в твёрдую обложку с форзацами и матерчатым корешком. Размеры блокнота составляют приблизительно 200 на 140 мм по высоте и ширине соответственно. Блокнот содержит 124 страницы для письма и 4 страницы форзацев. Форзацы изготовлены из плотной бумаги тёмно-зелёного цвета. Страницы для письма выполнены из листов бумаги бежевого цвета, линованной на строки красителем голубого цвета. На каждой странице насчитывается 20 строк.

⁴ Автор выражает искреннюю признательность научному редактору перевода Ш. Р. Кашафу, усилиями и по инициативе которого состоялась указанная публикация, за внимательное прочтение рукописи и сделанные ценные замечания и предложения по её содержанию и оформлению.

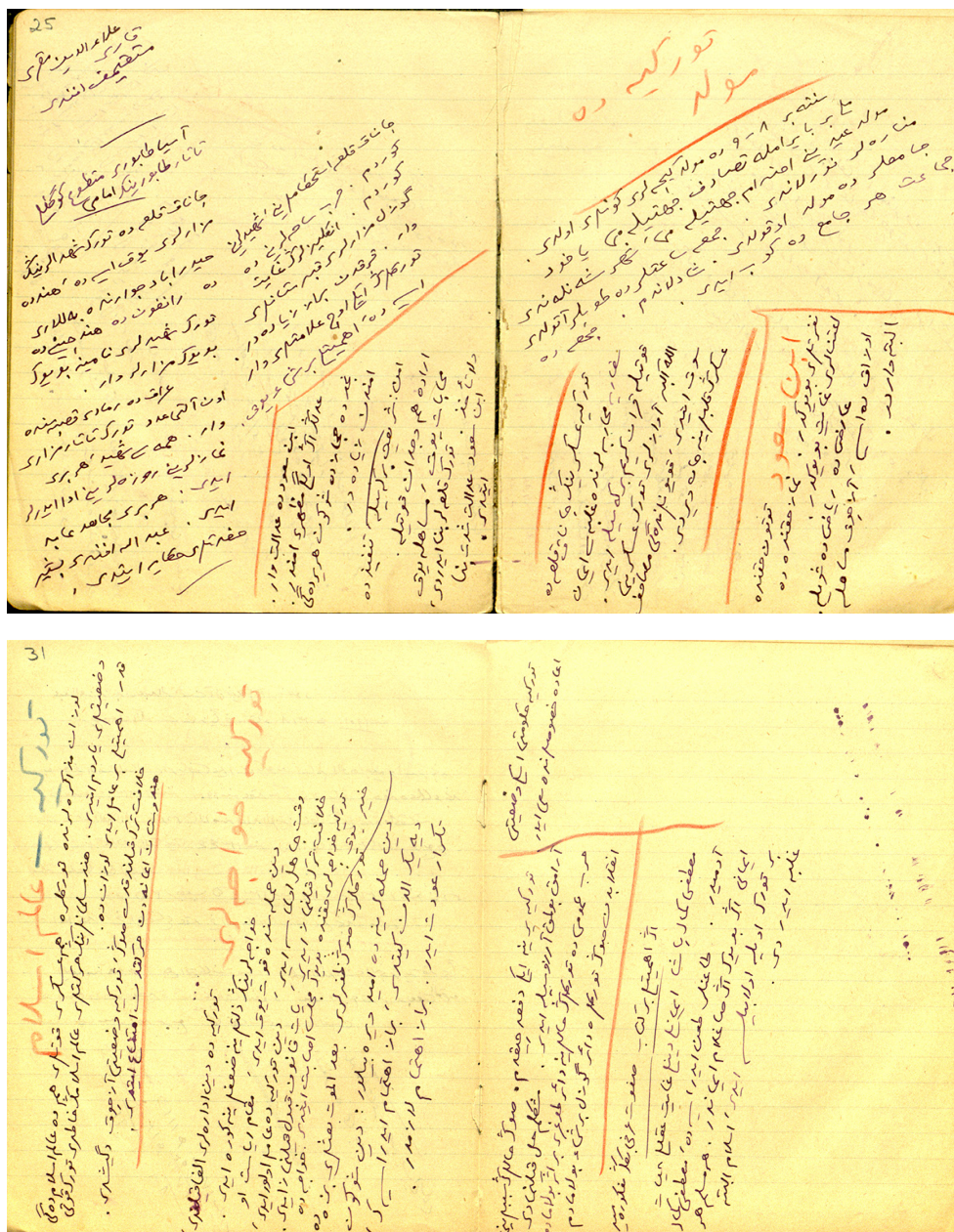


Рис. 3. Факсимиле страниц 25 и 33 блокнота Мусы Бигеева с дневниковыми записями, сделанными во время совершения паломничества в Королевство Неджд и Хиджаз. 1927 г.

Fig. 3. Facsimile of the pages 25 and 33 of the Musa Bigeev's diary, which includes notes taken during the hadj to The Kingdom of Hejaz and Nejd in 1927



На каждом развороте страниц в левом верхнем углу имеется номер, вписанный от руки простым карандашом арабскими цифрами. Данная пагинация, вероятно, выполнена сотрудниками Национальной библиотеки Турции. Она имеет «восточное» направление, т. е. соответствует порядку нумерации страниц в арабских изданиях, следовательно, соответствует той ориентации записей, которую задал им сам автор. Таким образом, записи начинаются с первого листа блокнота с так называемой восточной стороны.

Первые двадцать восемь разворотов занимают записи о хадже. Следующие за ними развороты под номерами 29 и 30 не имеют каких-либо записей. Возможно, владелец блокнота таким образом отделил текст путевых заметок о хадже от записей, посвящённых другим темам. Записи возобновляются на развороте № 31. Эти заметки представляют собой ценнейший материал, содержащий сведения о деятельности и закулисной стороне Всемирного мусульманского конгресса, а также сведения о различных моментах истории становления такого государства, как Саудовская Аравия, и др.

Напомним, что записи в исследуемом дневнике сделаны в 1927 г., когда Муса Бигеев совершал паломничество в Саудовскую Аравию. Здесь необходимо сказать несколько слов о степени изученности рассматриваемого периода биографии учёного. До недавнего времени, говоря о 1927 годе в биографии М. Бигеева, исследователи лишь констатировали факт совершения им в названном году хаджа, а некоторые из них упоминали посещение им Турции [9, с. 33–35].

Результаты исследования

Благодаря исследованию записей в описываемом блокноте, стали известны не только события, происшедшие в жизни Мусы Бигеева в 1927 г., но и их подробности: круг общения учёного, сфера его интересов, волновавшие его ум вопросы и многое другое. В частности, было выяснено, что после хаджа, который имел место в июле, Муса Бигеев отправился в Турцию и провёл там довольно долгое время. Из записей в дневнике следует, что на землю Турции он ступил 8 августа, провёл там четыре месяца и двенадцать дней, после чего 25 декабря 1927 г. взойшёл на борт советского парохода «Ильич» и отправился на родину.

В записях не указано, каким образом Муса Бигеев добрался из Хиджаза до Турции. В дневнике его записи о пребывании в Хиджазе – исторической области в западной части современной Саудовской Аравии – не отделены каким-либо образом от тех записей, которые относятся к пребыванию путешественника в Турции. Однако они дают возможность восстановить хронологию перемещений нашего соотечественника и сделать предположения относительно проделанного им маршрута. Так, 14 июля Муса-эфенди прибыл во второй священный город ислама после Мекки – Медину, известную из-за присутствия в ней святыни пророка Мухаммада. От самого Бигеева до нас не дошли сообщения о



том, сколько дней он провёл в городе, однако некоторые исследователи его биографии постарались восполнить этот пробел, к сожалению, не основываясь на убедительных фактах и документах. Так, А. Канлыдере сообщает, что в Медине Муса Бигеев пробыл около трёх недель [10, s. 118]. Однако это утверждение вызывает сомнения, поскольку если оно верно, то это означало бы, что Бигеев отбыл из Медины 4 августа, а уже 8 августа находился в Стамбуле. Сделать это было возможно, если учёный вернулся из Медины в Мекку, оттуда перебрался в Джидду и добрался до Стамбула морским путём. Как в этом случае объяснить тот факт, что в дневнике после записей о посещении Медины следуют записи о проблеме железнодорожного перегона Акаба-Маан, а затем – небольшая заметка о положении дел в Сирии? [6, с. 68–69].

Возможно, записи по данным темам заняли место в дневнике постольку, поскольку они обсуждались в ходе работы оргкомитета «Конгресса мусульманского мира»⁵, продолжавшего свою деятельность и во время хаджа 1927 г. Однако можно предположить и иную причину появления этих записей, учитывая, что М. Бигеев из Медины отправился на север сухопутным путём, а в Стамбул отправился из какого-либо порта на сирийском побережье. В таком случае он должен был провести в Медине меньшее количество дней, чем называет А. Канлыдере, поскольку путешествие по суше заняло бы больше времени, особенно учитывая, что Хиджазская железная дорога на участке Медина – Акаба лежала в руинах после её разрушения арабами под предводительством Лоуренса Аравийского в ходе партизанской войны против османов.

Из сказанного нами следует, что Муса Бигеев, вероятно, провёл в Медине лишь несколько дней, а затем отправился в долгий путь в направлении Сирии. Преодолев по пустыне более 600 км и добравшись до Акабы, оттуда – уже поездом – приехал на станцию Маан в Сирии. Если считать, что из сирийских портов морское путешествие занимает около двух суток, то из самой страны М. Бигеев смог отплыть 6 августа. Таким образом, предполагая, что в Медине Бигеев провёл 4–5 дней и покинул город в начале третьей декады июля, то путь до одного из портов на побережье Сирии должен был занять не менее двух недель. К таким размышлениям о деталях путешествия Мусы Бигеева в 1927 г. по Ближнему Востоку нас подводят записи, сделанные в его дневнике.

Здесь будет уместно сказать и о языках, на которых татарский учёный оставил нам свои впечатления, – татаро-османском и арабском. Отметим, что первый из перечисленных языков был понятен многим современникам Бигеева, принадлежавшим к тюрко-мусульманскому этносу и образованной части Османской империи. Сошлёмся на тот факт, что, согласно данным И. Мараша,

⁵ «Конгресс мусульманского мира» (Му'тамар Исламий) – представительный орган мусульман всего мира, первое заседание которого состоялось 26 зу-ль-ка'да 1344 года (7 июня 1926 года) в зале Конгрессов, расположенном по ул. Джад в Мекке. Подробнее см.: Режим доступа: <http://www.idmedina.ru/books/islamic/?3971> [Дата обращения: 19 марта 2018 г.].



в 1920-е годы Муса Бигеев издал своё послание «Төркия Бөек Милләт Мәжлесенә мөрәжғәт» («Обращение к Высшему Национальному собранию Турции»), написанное на татаро-османском языке в Египте, хотя Османский халифат к тому времени уже канул в лету. Тем не менее данный факт – важная иллюстрация того, что татаро-османский язык являлся языком высокой тюрко-мусульманской учёности, хотя и сильно отличался от разговорного татарского языка. Добавим также, что, когда в 1927 г. Муса Бигеев делал записи в своём дневнике, представители молодой советской татарской интеллигенции уже писали на языке, приближённом к разговорному. Фактически это был период формирования нового татарского литературного языка, когда появились первые литературные произведения на языке, максимально очищенном от арабо-персидских лексических заимствований и элементов турецко-османского синтаксиса. Однако Муса Бигеев не поддался общему лингвистическому тренду и, как свидетельствует его дневник 1927 г., продолжал писать на привычном для него татаро-османском языке. Значительная часть записей в исследуемом дневнике выполнена Мусой Бигеевым также и на арабском языке; в основном они представлены цитатами из арабоязычных источников.

Заключение

Вне зависимости от того, на каком из двух языков велись записи, в содержательном плане они представляют собой многочисленные заметки, касающиеся самых различных тем. Некоторые из них связаны между собой логически, что позволяет воспринимать их как короткое повествование о том или ином событии во время странствий учёного. При этом даже более или менее цельный и связный фрагмент дневниковых записей может иметь включения и вставки, не относящиеся к основной теме повествования.

Фрагменты рукописного текста отделялись автором друг от друга либо пустым пространством, либо изменением ориентации того или иного фрагмента на странице, либо переносом на следующую страницу, либо подчёркиванием и, наконец, заголовками, которые, судя по тексту, автор вписал карандашами синего и красного цвета уже после того, как основной текст путевых заметок был им написан. Собственно сам рукописный текст выполнен чернилами чёрного цвета.

В заключение автор выражает надежду на то, что очередная публикация дневниковых записей Мусы Бигеева привлечёт внимание специалистов, занимающихся изучением политической истории Ближнего Востока, Аравийского полуострова и особенно истории Саудовской Аравии. Полагаю также, что впервые вводимые в русскоязычный научный оборот труды татарского мусульманского богослова и религиозного философа привлекут внимание представителей исторической науки, изучающих отдельные аспекты организованной политической деятельности мусульман XX в., а также исследователей источников теологического знания.



Дневниковые записи Мусы Бигеева⁶

Турция

Священнослужители своим внешним видом и манерами, одеждой и обликом повсеместно нечисты. Они нисколько не заботятся о своей чести, стремятся лишь быть главными и управлять. Было время, когда народ подходил серьёзно к решению религиозных проблем. Стоило одному написать что-то, как другие тут же подключались к обсуждению. Один опровергал, другой выражал солидарность. Сегодня в исламском мире отсутствует желание решать эти проблемы. Выкрикни что-то ложное – никто не скажет ни слова против. Выскажи что-то правильное – не услышишь одобрения. Мертвы те, к кому ты взываешь. У турок – носителей религии отсутствуют сила и усердие.

Отношения Йемена и Хиджаза

Относительно хаджиев из Йемена, убитых по пути в Мекку: никто этого не желал, никто не давал на то указания. Караван паломников из Йемена отправился в Мекку в 1341 (1921) г. с целью совершить хадж. Их путь пролегал через вилайат Абха, относящийся к владениям правительства Неджда. Вожак каравана посетил эмира вилайата Абдулазиза Ибрагима. И когда караван собирался продолжить движение, эмир сказал своим гостям: «Есть два пути: один из них опасный, поэтому следуйте другим путём. На первом пути постоянно происходят сражения между недждийцами и хусейнитами. На вас могут напасть, приняв за недждийцев». Однако хаджии из Йемена не прислушались к предупреждению эмира. Они заявили: «С нами ничего не случится!» – и двинулись привычным путём. В тот день произошло очередное сражение. Хусейниты приняли йеменцев за недждийцев и, напав на них, убили некоторых из них.

Так ли? Или же, как следует из рассказов некоторых людей, между йеменцами и хусейнитами возникли разногласия на почве вероубеждения, в результате чего хусейниты попросту убили йеменцев? После того дня каждый йеменец чувствует себя оскорблённым.

Именно поэтому все цивилизованные страны смотрят на Турцию с большим уважением.

Сегодня Высшее Собрание бесспорно подчиняется каждому слову Газизахрата⁷. Другие добивались своих степеней обманом и кровью. Газизахрат добился этого умением, компетентностью, своим священным усердием. Сегодняшней политикой англичан является стремление объединить арабских вождей. Сегодня английская политика нацелена на привязку объединённого арабского единства посредством Двух святынь к Индии и, в свою очередь, привязку Индии к мечети ал-Харам. Так они стремятся уравновесить весь мир ислама по аналогии с большевизмом.

Либо арабских эмиров объединят англичане, либо арабские вожди объединятся сами. И английская политика, которая внутри противопоставляет друг другу араб-

⁶ Название условное. Источник хранится в Национальной библиотеке Турции (Milli Kütüphane, Ankara): Ед. хр. № 5924. С. 22–31 / пер. с араб. и татаро-осм. яз. и коммент. А. Г. Хайрутдинова; науч. ред. пер. Ш. Р. Кашаф; лит. ред. Э. Ф. Файзуллина.

⁷ Газизахрат (гази – воин-победитель) – здесь М. Бигеев имеет в виду Мустафу Кемала Ататюрка.



ских эмиров под предлогом освобождения от власти Турции, вполне способна на внешней арене провозгласить лозунг арабского единства.

Адрес Кязымбека: Беклербеки, проспект Джамлыджа, 94.

Великой обязанностью современных мусульманских наций является оказание помощи турецким самолётам, пароходам, но ниоткуда нет ни гроша. Несмотря на то что я высказал идею о том, что нужно повсеместно распространять речь Гази, на том и закончилось. Турецкое войско всегда будет охранителем ислама. Сегодня императором, верховным главнокомандующим и главным государственным деятелем является Гази-хазрат.

Не будь нескольких турок, обладающих верой, Анатолия ушла бы из рук турок.

И если Турция отвернётся от исламского мира, то не на пустом месте, ведь у неё есть на то причины. Мировая война в итоге разрушила Османское государство – оно исчезло с лица земли. Исламский мир, тюркский мир, Туркестан и Туран не проявили ни грана влияния (чтобы этого не произошло). Поэтому Турция замкнулась, осталась наедине с собой. У неё есть право.

Конечно, сегодня Гази-хазрат является самым надёжным и непреклонным защитником интересов Турции. Гази – лидер, обладающий компетентностью, усердием и великой верой. Поскольку в народе он пользуется большим уважением, любим всем сердцем, то каждое его слово принимается, каждое его желание воплощается, каждая его мысль становится законом. Сегодня в Турции есть только одна личность. И если Гази умрёт, Турция останется без головы, Турция лишится собрания, у которого есть голова. И если он скажет своему четырнадцатимиллионному народу: «Вперёд!», то все от мала до велика, как один, выйдут на поле битвы.

Армяне поздравляют арабов, восхваляя в своей прессе арабо-армянскую дружбу. Хашимитский халиф телеграммами выражает свою благодарность армянам. Эти поступки Хашимитского халифата одобрял весь христианский мир.

Образовательная политика в Турции

Управление прекрасно. Управление вверяется молодым и активным людям. И хотя нет твёрдого порядка в продуманности идеологии, управленческий аспект поставлен на рельсы.

В образовании, судопроизводстве, во всех аспектах управления в Турции происходят серьёзные реформы. Развиваются авиация, железные дороги, торговля, сельское хозяйство – всюду наблюдается высокая активность. Полиция тоже на высоте.

Турецкая земля

Очень много пустующих земель, оставшихся после греков, болгар и армян. Это очень благодатные земли. Они отдаются переселенцам. И если сегодняшние татары-переселенцы смогут воспользоваться ими, было бы хорошо. Греки, живущие в Турции, всесторонне деградировали. И в религии, и в нравственности. Но религиозное и нравственное падение наблюдается не только в Турции, но и в самой Греции, и в России.

Я несколько раз посещал землю Турции по причине любви и уважения к туркам, их вере, мастерству и усердию. У меня не было каких-то предложений, ни на йоту – сильного желания что-то предлагать. Только из уважения, только ради того, чтобы высказать похвалу.



Празднование мавлида в Турции

С 8 на 9 сентября происходило празднование мавлида. То ли по поводу празднования национального праздника, то ли от почтения турков к мавлиду город украшен, минареты мечетей освещены. В пятницу прозвучали залпы из орудий, в каждой мечети было многолюдно.

Победа турков в Галлиполи и Сифарии стала возможной в силу благодати веры, благодати Священного Корана. Турецкое войско вели вперед звуки такбира «Аллаху акбар!», а мусхафы в нагрудных карманах воинов придавали жизненных сил их сердцам.

И если даже в Галлиполи нет кладбищ павших турецких воинов-шахидов, в Индии, в пригородах Хайдарабада Билляри, Ранфун и Хиндчини имеются большие погосты в честь турецких шахидов.

В Ираке в посёлке Рамади имеется шестнадцать турко-татарских кладбищ. Все они шахиды, все они совершали намазы и постились. Все они были самозабвенными служителями Аллаха. Об этом мне рассказал хазрат Абдаллах-эфенди Башир.

Я видел укрепления Галлиполи и её шахидов. И поле битвы я тоже видел. Англичане имеют здесь прекрасные ухоженные кладбища. Их более сорока. А что касается турков, то здесь имеется два-три признака их присутствия, и нет ничего, что представляло бы хоть какую-то значимость.

Баракатуллах⁸

8 октября 1927 г., будучи в Стамбуле, я получил известие от Кязымбек-хазрата из Сан-Франциско, что в Америке 13 июля скончался Баракатуллах-эфенди. От Кязымбек-хазрата из Сан-Франциско.

Турция и мир ислама

В ходе переговоров в Лозанне туркам помогли как их военная мощь, так и положение в мире ислама. Движения индийских мусульман, обида исламского мира сыграли такую же важную роль в Лозанне, как и турецкая мощь. После отказа от Халифата положение Турции в той или иной степени изменилось. Индийские мусульмане отказались от содействия и какой-либо активности.

Турецкие религиозные лидеры-ходжи

В Турции были упразднены управляющие религиозные структуры. Это произошло по причине слабости и униженного состояния религиозных лидеров-ходжей.

⁸ *Баракатуллах* (Мевляна Баракатуллах) – индийский общественный деятель, поэт, автор комментария к Корану, один из политических лидеров мусульман Индии. В 1919 г. Баракатуллах в сопровождении кадия Абдрашита Ибрагимова приехал в СССР в качестве главы делегации Афганистана с поручением короля Аманулла на проведение переговоров с советским руководством. Был принят В. Лениным, после чего был намечен план совместных действий, нацеленных на подрыв влияния Великобритании на Востоке. В частности, предполагался созыв антиимпериалистического съезда народов Востока, создание центра по координации антибританских акций и др. По просьбе В. Ленина Баракатуллах выступил с обращением к мусульманским народам России, призвав их к священной борьбе против английских империалистов. Благодаря А. Ибрагимову, Баракатуллах был представлен М. Бигееву и был его гостем. М. Бигеев посвятил воспоминаниям о Баракатуллахе один из разделов своей книги «Женщина в свете священных аятов благородного Корана».



Рядовые мусульмане не имели силы, но, если бы в ту пору управляющие религиозные органы не были невежественными, религия в Турции оставалась бы действенной силой, не был бы упразднён халифат, не были бы приняты новые законы. Парламент Турции оказался прав относительно турецких религиозных лидеров. Институту ходжей не присуще хоть какое-то благо. Однако недавние победы турок и их воскрешение после смерти могут дать надежду нам и рядовым мусульманам. Сегодня, скажем так, религия ушла из наших рук, но если мы проявим по отношению к ней немного заботы, то она вернётся вновь. Требуется лишь немного заботы и внимания.

Турецкое правительство проявило усердие ради возвращения прежнего положения дел.

Я посетил Турцию дважды⁹. Свои поездки я совершил с намерением обнаружить и понять причины последних событий. Но моя цель не была достигнута. В Мировой войне я не нашёл чего-либо хорошего, что имело бы отношение к состоянию турок. Также и после революции я не смог обнаружить чего-либо полезного для турок.

Самой полезной книгой является работа Сафуана Гурфи-бека «Мафкура». Мустафа Кемаль-паша – это человек, ратующий за жизнь, опирающийся на веру, религиозность и разум. И хотя критики поносят его, вера Мустафы Кемала – это самая великая и здоровая вера. Если бы каждый турецкий мусульманин смог быть таким, как он, то ислам, несомненно, одержал бы победу.

*Перевод с татаро-османского и арабского языков.
Публикацию подготовил Айдар Хайрутдинов.*

Литература

1. Тагирджанова А. Н. Из опыта изучения проблемы искажения фамилии Мусы Бигеева. *Гасырлар авазы = Эхо веков*. 2016;(1–2):280–284.

2. Бигиев Муса Джаруллах. Доказательства божественного милосердия. Взгляд на верование людей в божество. Пост в длинные дни. В: Бигиев Муса Джаруллах, Хайрутдинов А. А. (ред. и пер.) *Избранные труды*. Казань: Татарское книжное издательство (ОАО Идел-Пресс); 2005;1.

3. Бигиев Муса Джаруллах. Обращение к Великому турецкому национальному собранию. Введение к трактату «Аль-Муафакат». Воззвание к мусульманским нациям. Женщина в свете священных аятов Благородного Корана. В: Бигиев Муса Джаруллах, Хайрутдинов А. А. (ред. и пер.) *Избранные труды*. Казань: Татарское книжное издательство; 2006;2.

4. Бигиев Муса Яруллович. *Избранные труды*. Казань: Татарское книжное издательство; 2014. 398 с.

5. Хайрутдинов А. А. Введение. В: Бигиев Муса Джаруллах. *Избранные труды*. Казань: Татарское книжное издательство (ОАО Идел-Пресс); 2005;1:6–76.

6. Хайретдинов Айдар Гарифетдин улы. *Русиядән, димәк мөмкин, йалңыз бән... (Муса Бигиевнең 1927 нче елгы хажнамәсе)*. Казань: ТР ФА Ш. Мәрҗани исемдәге Тарих институты; 2016. 155 с.

7. Хайрутдинов А. Г. Хаджнаме Мусы Бигеева. «Из России, можно сказать, я один...» *Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты*. 2016;12(3):25–50. DOI: [10.22311/2074-1529-2016-12-3-25-50](https://doi.org/10.22311/2074-1529-2016-12-3-25-50).

⁹ Речь идёт о посещении М. Бигеевым Турции в 1926 и 1927 гг.



8. Хайрутдинов А. Г. Хаджнаме Мусы Бигеева. «Из России, можно сказать, я один...» (Окончание). *Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты*. 2016;12(4):25–44. DOI: [10.22311/2074-1529-2016-12-4-25-44](https://doi.org/10.22311/2074-1529-2016-12-4-25-44).

9. Хайрутдинов А. Г. Хадж-наме Мусы Бигеева = Муса Бигиевнең 1927-нче елгы хажнамәсе (хәзерге татар теленә тәржемә). *Хадж российских мусульман: сборник путевых заметок о хадже*. 2017;(8):15–53.

10. Kanlıdere A. *Kadimle cedit arasında Musa Carullah: hayatı, eserleri, fikirleri*. İstanbul: Dergah Yayınları; 2005. 278 s.

References

1. Tagirdzhanova A. N. From the Experience of the Study of Misinterpretations of Musa Bigiyev's Family Name. *Gasyrlar Avazy = Ekho vekov*. 2016;(1–2):280–284. (In Russ.)

2. Bigiev M. D. The Proof of Divine Mercy. A Look at People's Belief in God. Long Hours of Fasting. In: Bigiev M. D., Khairutdinov A. A. (ed.&transl.) *Selected Works*. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatelstvo (OAO Idel-Press); 2005;1. (In Russ.)

3. Bigiev M. D. Address to the Grand National Assembly of Turkey. Introduction to the treatise “Al Muafakat” (Al-Muwafaqat). Appeal to the Muslim nations. Women in the light of the ayahs of the Holy Quran. In: Bigiev M. D., Khairutdinov A. A. (ed.&transl.) *Selected Works*. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatelstvo (OAO Idel-Press); 2006;2. (In Russ.)

4. Bigiev M. Ya. *Selected Works*. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatelstvo; 2014. (In Russ.)

5. Khairutdinov A. A. Introduction. In: Bigiev M. D. *Selected Works*. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatelstvo (OAO Idel-Press), 2005;1:6–76. (In Russ.)

6. Khairutdinov A. G. *It may be Said i am the only one from Russia...* Kazan: TR FA Sh. Mərcani isemendəge Tarikh instituty; 2016. (In Russ.)

7. Khairutdinov A. G. Musa Bigeev's Hajjname 'It may be Said i am the only one from Russia...'. *Islam in the Modern World*. 2016;12(3):25–50. (In Russ.) DOI: [10.22311/2074-1529-2016-12-3-25-50](https://doi.org/10.22311/2074-1529-2016-12-3-25-50).

8. Khairutdinov A. G. Musa Bigeev's Hajjname 'It may be Said i am the only one from Russia...'. *Islam in the Modern World*. 2016;12(4):25–44. (In Russ.) DOI: [10.22311/2074-1529-2016-12-4-25-44](https://doi.org/10.22311/2074-1529-2016-12-4-25-44).

9. Khairutdinov A. G. The Unique Records of Musa Bigiyev Concerning the Hadj in the year 1927. *Khadzh rossiiskikh musulman = The hadj of Russian Muslims*, 2017;(8):15–53. (In Russ. & Tatar)

10. Kanlıdere A. *Kadimle Cedit Arasında Musa Carullah: Hayatı, Eserleri, Fikirleri*. İstanbul: Dergah Yayınları; 2005.

Информация об авторе

Хайрутдинов Айдар Гарифутдинович, кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник отдела истории общественной мысли и исламоведения Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан.

About the author

Aidar G. Khairutdinov, Cand. Sci. (Philos.), Associate Professor, senior research fellow, Sh. Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences.



Государство и ислам: история взаимоотношений

DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-1-29-37](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-29-37)

УДК 297.17:[94+ 323.35](470.56)«18»

ВАК 07.00.02

Финансовое положение Оренбургского магометанского духовного собрания во второй трети XIX века

И. К. Загидуллин

*Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан,
г. Казань, Российская Федерация
zagik63@mail.ru*

Аннотация: в статье в контексте политики правительства Николая I по регламентации деятельности правительственных учреждений освещается финансовое положение членов и сотрудников Оренбургского магометанского духовного собрания согласно штатному расписанию учреждения 1836 г.; дополнительные выплаты муфтиям как государственным служащим; причины введения, расходы брачного и метрического сборов с мусульман и продолжение сбора за браки, несмотря на завершение постройки здания религиозного управления в г. Уфе.

Ключевые слова: Габдессалям Габдрахимов, Габдулвахит Сулейманов, метрические книги, метрический сбор, Оренбургское магометанское духовное собрание, сбор с мусульман за браки

Для цитирования: Загидуллин И. К. Финансовое положение Оренбургского магометанского духовного собрания во второй трети XIX века. *Минбар. Исламские исследования*. 2018;11(1):29–37. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-1-29-37](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-29-37).

Благодарности: исследование проводилось при финансовой поддержке гранта РФФИ и Правительства Республики Татарстан в рамках научного проекта № 17-11-16011 «Исламские институты Волго-Уральского региона и Таврической губернии: общее и особенное (последняя четверть XVIII – начало XX вв.)».

The Financial Position of the Orenburg Mohammedan Spiritual Assembly in the Second Third of the 19th Century

Il'dus K. Zagidullin

*Sh. Marjani Institute of History of Tatarstan Academy of Sciences,
Kazan, Russian Federation, zagik63@mail.ru*

Abstract: in the context of the Nicholas I's policy on regulating the work of government agencies, the article highlights the financial position of the members and employees of the Orenburg



Muslim Spiritual Assembly according to the staff list of 1836; additional payments to muftis as state servants; the reasons for the introduction of marriage and metric fees for Muslims, and the continuation of the fees despite completion of construction of the religious administration building in Ufa.

Keywords: the Orenburg Muslim Spiritual Assembly, the Orenburg muftis Gabdessalyam Gabdrakhimov and Gabdulvakhit Suleymanov, registers of births, metric charge, marriage fee for Muslims

For citation: Zagidullin I. K. The Financial Position of the Orenburg Mohammedan Spiritual Assembly in the Second Third of the 19th Century. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(1):29–37. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-1-29-37](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-29-37).

Acknowledgements: the study was conducted with the financial support of the RFBR grant and the Government of the Republic of Tatarstan within the framework of the research project № 17-11-16011 “Islamic institutions of the Volga-Ural region and Tauride province: general and special (last quarter of 18th – early 20th centuries)”.

Введение

Периоды председательства в Оренбургском магометанском духовном собрании (ОМДС) муфтиев Габдессаляма Габдрахимова (1824–1840) и Габдулвахита Сулейманова (1841–1862) пришлись на время правления Николая I (1825–1855). Николаевская эпоха стала временем структурной регламентации функционирования государственных учреждений, правового положения представителей различных сословий, конфессиональных и этнических групп российских поданных. В этот период, благодаря кодификации законов, сформировалась российская юридическая наука. Общие для империи тенденции в правовом регулировании государственных институтов самым непосредственным образом повлияли на статус ОМДС.

По сравнению с периодом правления Александра I, вследствие существенного усиления влияния Российской империи в казахских жузах, снизилась роль оренбургского муфтия как проводника конфессиональной политики в степных областях. Если деятельность Г. Габдрахимова, постоянно привлекавшегося для решения военно-политических задач в Казахской степи, оставалась ещё в определённой степени востребованной, то Г. Сулейманов был уже муфтием, который занимался главным образом вопросами осуществления контроля над духовенством в европейской части России и Сибири, хотя до 1868 г. казахи формально оставались в религиозно-административном ведении ОМДС.

В этот период появился целый ряд законодательных актов, регулирующих религиозный уклад жизни мусульман и определяющих пределы применения норм шариата в политико-правовом пространстве Российской империи: правила о выборах приходских духовных лиц, строительстве мечетей, вопросы семейно-брачных отношений и т. д. В рамках нововведений, не имевших системного характера и принимаемых, как правило, от случая к случаю по инициативе учреждений или отдельных лиц, постепенно вырисовывался правовой статус ОМДС. Через принятие законодательных актов происходило и опреде-



ление религиозных прав мусульман, которые до этого времени не принимались во внимание властями или существовали в качестве обычая.

В «Своде законов Российской империи» 1832 г. и последующих его изданиях в 1836 и 1842 гг. устав ОМДС отсутствовал. Учредительный документ появился лишь в издании «Свода законов Российской империи» за 1857 г.¹ Таким образом, в правовом отношении формирование Духовного собрания как правительственного учреждения с определёнными правами и обязанностями завершилось лишь в середине XIX в., спустя шестьдесят с лишним лет после его учреждения.

Муфтии

Оренбургские муфтии имели высокий статус, что наглядно проявлялось в размере их государственного содержания. Как известно, в указах императрицы Екатерины II от 22 сентября 1788 г.² и 20 апреля 1789 г.³ об учреждении в г. Уфе Духовного собрания магометанского закона было объявлено о председательствовании в нём муфтия с окладом 1200 руб. в год и приказано «с ним заседать 2 или 3 казанским татарам в верности к нам и в добропорядочном поведении испытанным, с жалованьем по 120 руб. в год».

Муфтию Г. Габдрахимову после определения на должность правительством было выделено единовременное пособие в размере 4 тыс. руб. на приобретение дома в Уфе. По новому штатному расписанию ОМДС 1836 г. жалованье муфтия составило 1572 руб. 12 коп. серебром⁴.

Государственное содержание оренбургского муфтия Габдулвахита Сулейманова в размере 2635 руб. 83 коп. серебром состояло из следующих слугаемых: 1286 руб. 55 коп. жалованья, 285 руб. столовых, 350 руб. квартирных⁵ и с 1836 г. – дополнительно назначенных 2500 руб. ассигнациями (714 руб. 28½ коп.)⁶. В 1849 г. государство единовременно выделило муфтию Г. Сулейманову пособие в размере 1500 руб.

По российскому законодательству, гражданским духовным лицам и их семьям – за исключением военных мулл, состоящих при Гвардейском корпусе, – пенсия не полагалась. Однако правительство всегда заботилось о семьях умерших муфтиев, изыскивая возможность обойти существовавшие в законе запреты и проводя своё намерение через «высочайшее соизволение». Все

¹ Об управлении духовенства, принадлежащего к округу Оренбургского магометанского духовного собрания. В: *Свод законов Российской империи*. СПб.: Тип. Второго Отделения Собственной Е.И.В.Канцелярии, 1857;XI(1).

² *Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Первое. 1649–1825 гг.* СПб.: Тип. Второго Отделения Собственной Е.И.В.Канцелярии; 1830;22(16711).

³ Там же. 1830;23(16759).

⁴ *Российский государственный исторический архив* (РГИА). Ф. 821. Оп. 8. Д. 955. Л. 106 об.

⁵ *Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Второе. 12 декабря 1825 – 28 февраля 1881 г.* СПб.: Тип. Второго Отделения Собственной Е.И.В.Канцелярии; 1834;11(8780).

⁶ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1016. Л. 13 об.



известные нам случаи выделения правительством пенсионного содержания вдовам муфтиев позволяют утверждать о желании самодержавия приравнять последних к вдовам государственных служащих. Так, в 1865 г. в ответ на обращение вдовы муфтия Г. Сулейманова правительство удовлетворило просьбу Уммикамал Сулеймановой, назначив ей ежегодную пенсию в размере 150 руб. и ещё 100 руб. для двух её малолетних сыновей – по 50 руб. каждому⁷. Известно, что семье одного из предшественников муфтия Г. Сулейманова государством также выплачивалась пенсия⁸.

Заседатели-казыи

В Сенатском указе от 17 августа 1793 г. был регламентирован порядок смены заседателей Духовного собрания: религиозное управление было приравнено к действующим средним судебным учреждениям губерний, заседателям же полагалось казённое жалованье в размере 120 руб. в год⁹, которое в 1836 г. было повышено до 284 руб. 28 коп. серебром и сохранялось без изменения в течение XIX в.

Штатное расписание

Согласно штатному расписанию ОМДС 1836 г., в религиозном учреждении, помимо муфтия и заседателей, трудились: секретарь (XII класс, жалованье 280 руб. серебром), переводчик (XII класс, жалованье 168 руб.), два столоначальника (XII класс, по 168 руб.), журналист, который также исполнял обязанности архивариуса (XIV класс, 168 руб.). Кроме того, штатным расписанием предусматривались ещё четыре должности сотрудников канцелярии со средним окладом, один из которых – владеющий русским и татарским языками, и четыре работника с низшим окладом. На наём писцов, хозяйственные и канцелярские расходы выделялись средства в размере 1121,65 руб. серебром¹⁰. С разрешения министра внутренних дел муфтий имел право производить поощрительные выплаты наиболее отличившимся подчинённым в пределах сэкономленного фонда оплаты труда¹¹.

Капитал с метрических книг

В 1828 г. оренбургский вице-губернатор Н. В. Ханыков (1822–1878) в связи с тем, что при производстве уголовных дел и при рекрутском наборе необходимы сведения о возрасте мусульман, обратился в Оренбургское губернское правительство с предложением «о заведении между муллами книг

⁷ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1016. Л. 30.

⁸ Там же. Л. 14–14 об.

⁹ Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Первое. 1649–1825 гг. 1830;23(16759).

¹⁰ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 977. Л. 49 об.–50.

¹¹ Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Первое. 1649–1825 гг. 1830;23(16759).



для записи новорождённых младенцев магометанского исповедания»¹². В результате данной инициативы появились «высочайше» утверждённый 21 сентября 1828 г. указ Правительствующего Сената «О введении в употребление метрических книг по Оренбургскому Духовному Магометанскому управлению», положения которого должны были быть изъяснены указами Сената «Оренбургскому, Казанскому, Симбирскому, Вятскому, Нижегородскому, Пензенскому, Рязанскому, Тамбовскому и Саратовскому губернским правлениям и Оренбургскому Военному Губернатору...»¹³.

Правила устанавливали, что при каждой мечети духовными лицами должны вестись метрические книги, которые рассылались за счёт каждого прихода, деньги за них имамы должны были представлять земскому или уездному суду для отсылки в ОМДС через губернское начальство. Метрические книги предназначались для: 1) записи родившихся в приходе; 2) записи умерших; 3) записи браков и разводов¹⁴.

Поскольку в 1828 г. ОМДС не имело свободных средств, для напечатания шнуровых книг и почтовых расходов правительством одновременно было выделено 700 руб. серебром.

Для обеспечения приходов метрическими книгами нужен был постоянный источник пополнения израсходованных средств. Постановлением от 17 января 1829 г. Духовное собрание определило взыскивать с приходов за каждые 2 экземпляра метрических книг по 50 коп. (14½ коп. серебром)¹⁵. За присланные метрические книги с имамов собирались деньги, часть которых использовалась для печатания новой партии метрических книжек, а часть сэкономленных средств под проценты передавалась на хранение в Государственный банк. Так постепенно формировался капитал с метрических книг.

С 1829 г. в начале каждого года Духовное собрание предоставляло для рассылки в губернские правления метрические книги из расчёта по два экземпляра каждому приходу «за надлежащим подписанием и печатью». Книги имамам рассылались через земские и уездные суды или местные полицейские управления, а муллам в махаллях башкирского сословия – через волостные правления¹⁶. Взимание денег за их изготовление и рассылку в губернское правление полученных от имамов экземпляров не позднее февраля следующего года также должно было осуществляться этими органами¹⁷. Один из экземпляров метрической

¹² Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан. Ф. И-1. Оп. 1. Д. 729. Л. 1–3.

¹³ Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Первое. 1649–1825 гг. 1830;3(2296):837–840.

¹⁴ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 955. Л. 36.

¹⁵ Там же. Д. 976. Л. 198.

¹⁶ Там же. 955. Л. 22, 39 об.

¹⁷ Законы о состояниях. В: *Свод законов Российской империи*. СПб.: Тип. Второго Отделения Собственной Е.И.В.Канцелярии, 1876;IX.



книги представлялся на хранение в Духовное собрание, другой оставался у приходского духовного лица. Собрание обязано было ежегодно уведомлять Департамент духовных дел иностранных исповеданий о рассылке и получении от приходов одного экземпляра метрических книг. Контроль над регистрацией гражданских актов в метрических книгах осуществляло Духовное собрание¹⁸.

С 1856 г. метрические книги стали посылаться из Собрания непосредственно в полицейские участки и наоборот. Таким образом, оперативность предоставления метрических книг и денежного сбора с них зависели как от имамов, так и местной полиции, обязанной контролировать этот процесс¹⁹.

Из сбора за метрические книги за 1829–1864 гг. был образован капитал в сумме 3103 руб. 98 коп. (билетами – 2981 руб. 71 коп. и наличными – 122 руб. 27¾ коп.). В этот период ежегодный доход от сбора составил максимум – 2360 руб. 4¼ коп. (1858 г.) и минимум – 1193 руб. 73¼ коп. (1840 г.). Максимальный доход от метрического сбора составил 304 руб. 2 коп. (в 1835 г.) и минимальный – 207 руб. 4¾ коп. (в 1859 г.)²⁰.

За нарушения при заполнении метрик религиозное учреждение в качестве меры наказания по отношению к имамам использовало штрафные санкции. Однако суммы пеней были символически малыми: Собрание рассматривало штрафы как меру наказания, а не как источник пополнения внебюджетных средств. К тому же в большинстве подобных случаев ОМДС ограничивалось объявлением виновным лицам предупреждения или выговора. Известно, что в 1860 г. на текущем счёте Собрания лежало всего 10 руб., полученных за счёт штрафов. Положением Комитета министров от 21 августа 1834 г.²¹ были утверждены статьи расходов сэкономленных средств от продажи метрических книг. Дело в том, что по высочайше утверждённому плану в 1831 г. в списке зданий для губернских и уездных присутственных мест в г. Уфе не было предусмотрено помещение для Духовного собрания. О надобности в нём забыли. Данное обстоятельство поставило под угрозу дальнейшее существование религиозного учреждения в Уфе. Между тем расширение полномочий Духовного собрания в конце XVIII – первой трети XIX в. обусловило некоторое увеличение его штатов и объективно потребовало выделения дополнительных помещений для архива и чиновников. Оставался также нерешённым вопрос о казённой квартире для председателя собрания. В 1834 г. власти вспомнили предложение муфтия Габдесалляма Габдрахимова шестилетней давности о совместном

¹⁸ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 955. Л. 36 об.–37.

¹⁹ Однако наблюдалось немало отклонений от предписанного порядка. Прежде всего, нужно сказать о запоздалом поступлении метрических книг в архив Духовного собрания. При расчётах за муллами нередко оставались недоимки, бывало, что сами муллы переправляли эти средства, включая сюда и деньги, следовавшие на почтовые расходы (См.: РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 955. Л. 40).

²⁰ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 955. Л. 25.

²¹ Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Второе. 12 декабря 1825 – 28 февраля 1881 гг. 1834;10(7351).



строительстве здания для Соборания. Оренбургский генерал-губернатор П. К. Сухтелен обратился в ОМДС с запросом: не имеет ли муфтий средств для строительства «приличного здания» для Духовного учреждения, не обременяя казну расходами. Муфтий Габдесаллям Габдрахимов предложил использовать для этой цели метрический сбор и ввести для мусульман особый налог в сумме 30 коп. за каждый совершённый брак²². В 1834 г. правительство полностью возложило на мусульман расходы по возведению будущего здания ОМДС. Положением Комитета министров от 31 августа 1834 г. были определены источники финансирования строительства. В качестве одной из статей расходов был указан капитал от сборов за метрические книги, составлявший тогда более 1500 руб.²³ Основным же источником накопления первоначального капитала на строительные работы призван был стать вводимый налог на мусульман за совершение браков.

Капитал «брачного сбора»

Главную роль в формировании необходимого для осуществления строительных работ источника доходов ОМДС сыграл специальный налог в размере 30 коп. ассигнациями (8,50 коп. серебром), введённый в действие с 21 августа 1834 г. высочайше утверждённым Постановлением Комитета министров, взимание которого производилось со всех мусульман, вступавших в брак в округе ОМДС. Накопительная функция налога была ориентирована на формирование необходимого капитала для покрытия расходов на строительство здания Духовного Соборания. С 1836 по 1864 г. за регистрацию браков мусульман было собрано 47 860 руб. 59 коп. и на проценты с них – 19 722 руб. 34½ коп. Максимальный ежегодный доход от данного вида сбора платежей составил 2360 руб. 4½ коп. (1858 г.) и минимальный – 1193 руб. 80 коп. (1840 г.)²⁴. С 1846 г. средства ОМДС ежемесячно проверялись местным прокурором. С 1861 по 1864 г. из этих средств с разрешения Министерства внутренних дел ежегодно выделялось по 100 руб. на оплату аренды помещения для архива Соборания в здании Уфимской соборной мечети²⁵.

Согласно архивным источникам, муфтий Г. Габдрахимов попытался начать строительство здания ещё в 1839 г. и выдал подрядчику Такаеву на постройку здания задаток 1000 руб., истратив также 100 руб. ассигнациями на составление архитектурного проекта будущего здания ОМДС. Однако публичные торги на строительный подряд не были проведены, и в распоряжении Духовного соборания оказалась недостаточная сумма. Видимо, по этой причине контракт с подрядчиком Такаевым не был утверждён.

²² РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 955. Л. 22 об. – 23.

²³ Там же. Л. 63.

²⁴ Там же. Л. 25.

²⁵ Там же. Л. 27 об.



По распоряжению ОМДС муфтий Г. Сулейманов в 1854 г. переправил в Оренбургскую строительную и дорожную комиссию 3 руб. 3 коп. на публикацию объявления о вызове к торгам на постройку здания. С той же целью средства выделялись в 1859 и 1860 гг. В 1860 г. ОМДС также выделило заседателю Максютову 3 руб. на поставку столбов на меже территории будущего здания Собрания²⁶. Наконец в 1860 г. Сенатом был проведён публичный торг на постройку здания ОМДС с квартирой для муфтия, который выиграл отставной капитан Корпуса инженеров путей сообщения Авдеев.

С началом строительных работ ОМДС получило разрешение на строительство дополнительных объектов: флигеля, предназначенного для проживания священнослужителей – имамов и кадиев, и нескольких хозяйственных и вспомогательных построек: конюшни, двух погребов при главном корпусе, бани с прачечной и др. Всю территорию ОМДС предполагалось обнести каменной оградой. Однако в феврале 1863 г. министр П. А. Валуев поручил оренбургскому генерал-губернатору А. П. Безаку принять меры относительно «домогательств» Собрания о дополнительном финансировании построек, не предусмотренных в смете расходов, и провести ревизию метрического и брачного сборов за истекший период²⁷.

Строительные работы продлились с 1862 по 1865 г., из сумм брачного и метрического сборов на них было истрачено 54 742 руб. 64¾ коп., плюс на мелкие расходы 34 руб. 60 коп., помимо этого муфтий Абдулвахит Сулейманов получил в награду 1500 руб.²⁸ Следует сказать, что Министерство внутренних дел утвердило смету расходов в сумме 54 565 руб. 92 коп., однако затрачено оказалось на 296 руб. 92 коп. больше положенного. Выяснилось, что перерасход составили суммы, пошедшие на напечатание объявлений к торгам и выдачу задатка подрядчику в 1839 г.²⁹ Иначе говоря, подозрения силового ведомства относительно нецелевого использования средств оказались безосновательными. К 1865 г., к моменту завершения строительства, в Государственном банке у Духовного собрания оставались суммы брачного сбора в размере 10 650 руб. и наличными 619 руб. 12¼ коп.³⁰

Заключение

Поскольку собираемый от мусульман специальный налог достиг поставленной правительством цели, его взимание можно было прекратить. Противником отмены налога оказался сам муфтий Г. Сулейманов, который настаивал на продолжении сбора, указывая на предстоящие расходы: приобретение мебели для присутствия, канцелярии и квартиры главы ОМДС в новом здании, а также еже-

²⁶ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 955. Л. 40 об.

²⁷ Там же. Л. 7–8.

²⁸ Там же. Л. 25.

²⁹ Там же. Л. 42.

³⁰ Там же. Л. 25.



годные расходы на поддержание и ремонт здания, уплату страховых взносов³¹. Составивший записку о брачном сборе с мусульман начальник второго отделения Департамента духовных дел иностранных исповеданий, ведавшего неправославными конфессиями в Российской империи, Н. Клетанов высказался против предложения оренбургского муфтия использовать поступающие от регистрации браков суммы на внутренние потребности ОМДС, мотивируя тем, что если ранее Собрание, находясь в наёмном помещении, довольствовалось отпускаемыми на его содержание суммами, то их вполне должно хватить и для пребывания в новом здании. Относительно же идеи продолжения взимания метрического сбора с мусульман Н. Клетанов высказался положительно, при этом предложив использовать «особый магометанский капитал» исключительно в интересах Министерства внутренних дел. Обеспечивать приток денежных средств в Министерство внутренних дел с целью покрытия при экстренных случаях сверхсметных расходов по управлению духовными делами мусульман чиновник полагал возможным через губернские правления – в обход ОМДС, по сути, лишая руководство мусульманского духовенства прямого доступа к собираемым на их территории налоговым поступлениям³².

Таким образом, во второй трети XIX в. в Духовном собрании появились два источника формирования внебюджетных средств: сборы с метрических книг и капитал «брачного сбора». Они позволили обеспечивать имамам ведение метрических записей в специальных книгах, построить здание присутствия, канцелярии с квартирой муфтия, а также хозяйственные постройки. В результате возник административно-хозяйственный комплекс ОМДС, неотъемлемой частью которого воспринималась и расположенная рядом соборная мечеть. Заложенная муфтием Г. Габдрахимовым система привлечения внебюджетных средств успешно действовала и в последующие десятилетия, несмотря на попытки чиновников Департамента духовных дел иностранных исповеданий взять их под свой контроль. В условиях острой нехватки денег, выделяемых из государственной казны на оплату труда заседателей-казыев и других сотрудников ОМДС, капитал «брачного сбора» в последней трети XIX – начале XX в. стал основным источником их материальной поддержки, решения части хозяйственных проблем религиозного учреждения.

Информация об авторе

Загидуллин Ильдус Котдусович, доктор исторических наук, доцент, ведущий отделом новой истории Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан.

About the author

Ildus K. Zagidullin, Dr. Sci. (Hist.), Associate Professor, Sh. Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences.

³¹ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 955. Л. 22 об.

³² Там же. Л. 28–30 об.



Исламское образование в России: теория, история, современные реалии

DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-1-38-51](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-38-51)

УДК 297.17:[94+376.72](470.53) «18/19»

ВАК 07.00.02

Исламские и татаро-башкирские учебные заведения Перми в конце XIX – первой половине XX века

А. Н. Старостин^{1, 2}, И. А. Бибарсов³

¹ Уральский государственный горный университет,

г. Екатеринбург, Российская Федерация

² Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина,

г. Екатеринбург, Российская Федерация, alisheria@mail.ru

³ Духовное управление мусульман Пермского края (Пермский мухтасибат),

г. Пермь, Российская Федерация, balshakperm@gmail.com

Аннотация: в статье рассматривается история развития исламских и татаро-башкирских учебных заведений в г. Перми в конце XIX – начале XX в. как значимых институтов городской мусульманской и татаро-башкирской общины; определяются основные периоды становления содержания образования в данных учебных заведениях; анализируются источники финансирования, уровень подготовки учащихся, состояние педагогических кадров; изучаются основные этапы трансформации политики городских и региональных властей в отношении учебных заведений в различных политических условиях.

Ключевые слова: башкиры, имам, медресе, мектебе, мечеть, мударис, мусульмане, Пермь, татары

Для цитирования: Старостин А. Н., Бибарсов И. А. Исламские и татаро-башкирские учебные заведения Перми в конце XIX – первой половине XX века. *Минбар. Исламские исследования.* 2018;11(1):38–51. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-1-38-51](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-38-51).

Islamic and Tatar-Bashkir Educational Institutions of Perm in the Late 19th – First Half of the 20th Centuries

Aleksey N. Starostin^{1, 2}, Ilham A. Bibarsov³

¹ Ural State Mining University, Yekaterinburg, Russian Federation

² Ural Federal University named after the first President of Russia B. N. Yeltsin, Yekaterinburg, Russian Federation, alisheria@mail.ru

³ Spiritual Management of Muslims of the Perm region (Permian muhtasibat), Perm, Russian Federation, balshakperm@gmail.com

Abstract: the article considers the history of the development of Islamic and Tatar-Bashkir educational institutions in Perm in the late 19th – early 20th centuries, as significant institutions of the urban Muslim and Tatar-Bashkir communities; the main periods of the



formation of the content of education in these educational institutions are determined; the sources of funding, the level of students' training, the state of teaching staff are analyzed. The main stages of the transformation of the policy of urban and regional authorities towards educational institutions in different political conditions have been studied.

Keywords: Bashkirs, imam, madrasah, mektebe, mudaris, moslems, mosque, Perm, tatars

For citation: Starostin A. N., Bibarsov I. A. Islamic and Tatar-Bashkir Educational Institutions of Perm in the Late 19th – First Half of the 20th Centuries. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(1):38–51. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-1-38-51](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-38-51).

Введение

Мусульманская община столицы Пермской губернии, как и многих других городов Урала и Сибири, начала складываться после реформ императора Александра II, когда в город стали приезжать татары и башкиры – вначале из окрестных сёл, а потом и из Поволжских губерний. По мнению оренбургского историка Д. Н. Денисова, формирование мусульманских общин в городах и промышленных посёлках Урала в этот период происходило вследствие урбанизационных процессов и трудовой миграции. Оно было обусловлено расширением металлургического производства на Урале, испытывавшем потребность в рабочей силе, развитием сети железных дорог, которые увеличили приток мусульман из малоземельных районов [1]. В Пермь кто-то приезжал и по торговым делам, организуя здесь своё дело и приобретая недвижимость. Приезжали и на заработки, сначала в качестве сезонных рабочих, затем находили постоянную работу и, обустроив свою жизнь, пускали корни. Так постепенно в городе складывалась мусульманская община.

Стремясь удовлетворить свои духовные потребности, мусульмане Перми достаточно рано по сравнению с мусульманами других городов (например, Екатеринбурга и Челябинска) создают общинные институты¹. По меньшей мере уже с 1887 г. мусульмане Перми имели своё молитвенное помещение, размещавшееся в здании, принадлежащем одному из купцов. А количество мусульман, проживавших в городе, составляло около 650 человек [4, с. 233].

Можно предположить, что молитвенное помещение появилось гораздо раньше, так как, согласно «Ведомости по числу приходов и духовных лиц»

¹ Казанский исследователь А. А. Мухаметзянов выделяет четыре ключевых института мусульманской общины: сообщество верующих, проживавших на определённой территории, объединённых профессиональными, соседскими и родственными отношениями; приходской служитель как главный распорядитель в конфессиональной сфере, следивший за исполнением религиозных обязанностей и соблюдением норм мусульманского права; мечеть, представлявшая собой не просто отдельное помещение для отправления культа, но и своеобразный общинный «клуб», где решались насущные вопросы повседневной жизни общины; конфессиональное учебное заведение (мектебе и медресе, хотя до 1880-х годов в империи все неправомочно назывались медресе), выступавшее очагом исламского просвещения и воспитания, постоянного воспроизводства кадров мусульманских проповедников и педагогов [2, с. 17]. Нами в 2010 г. добавлен ещё один институт – благотворители, физические или юридические лица на добровольных и безвозмездных началах оказывающие финансовую помощь общине [3].



Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС), ещё 30 июня 1876 г. указом Пермского губернского правления за № 3594 в должности городского муллы, а также в званиях имама, замига и мугаллима был утверждён Нурулла Хайризамович Мурзакаев (р. 1851), позднее удостоенный почётного звания ахуна². И хотя дата организации прихода в Перми в данном источнике не указана, молитвенное помещение должно было уже быть, раз в 1876 г. появился первый мулла!

История пермских мусульманских учебных заведений

В этом же году в Перми были организованы сразу три школы – одна мужская и две женские. Далеко не все мусульмане были грамотны. По данным всеобщей переписи населения Российской империи, в г. Перми в 1897 г. проживало 848 мужчин и 450 женщин, исповедовавших ислам. Из них грамотными были только 296 мужчин и 109 женщин, вероятно, это выпускники или учащиеся пермских учебных заведений [5, с. 98–121].

Достаточно подробные сведения об истории мектебе и медресе Перми, изучаемых в них предметах и преподавательском составе приводятся в рапорте Пермского полицмейстера, составленном на имя Пермского губернатора Ивана Францевича Кошко от 22 октября 1913 г. Вот что сказано в данном документе под грифом «совершенно секретно»:

«Вследствие письма от 7 октября за № 1009, имею честь донести Вашему Превосходительству, что в Перми существуют следующие магометанские школы.

Магометанская школа, по Осинскому проулку в доме № 9 Ибатуллина, открытая в 1876 г. с разрешения Инспектора народных училищ. В делах школы разрешения этого не имеется. Школа эта разделяется на два отделения – начальное мектебе и высшее отделение – медресе. Обучение в этой школе производится исключительно на татарском языке по следующей программе: в мектебе в 1-м отделении – обучение по букварю, во 2-м отделении – закон Божий на арабском языке, чтение по книгам на татарском языке, арифметика устная и диктовка, в 3-м отделении – закон Божий, арифметика (сложение и вычитание), диктовка тажауид (правильно «таджвид». – А. С., И. Б.) (правильное чтение кораны) (так в источнике. – А. С., И. Б.) и в 4-м отделении – закон Божий, арифметика (умножение и деление), чистописание, чтение кораны, география (России), история, диктовка и этимология. В медресе – в 1-м отделении: закон Божий, арифметика (над целыми числами), изречения Магомета (изложение на родном языке), арабский язык, этимология, чтение, священная история, кораны и география Европы. Во 2-м отделении: закон Божий, изречения Магомета, арифметика (простые дроби), арабский язык (синтаксис), история, география и изложение, и в 3-м отделении – закон Божий, изречения Магомета, арифметика (десятичные дроби), арабский язык (синтаксис), исто-

² Центральный исторический архив Республики Башкортостан (ЦИА РБ). Ф. И-295. Оп. 2. Д. 8. Л. 615 об.–616.



рия России, изложение на родном языке и география. Все учебники, принятые в этой школе, при сём представляются.

По означенной программе преподают уроки: в мектебе – в 1-м отделении помощник муллы Валиуллы Ильясов, окончивший курс в медресе в Перми, во 2-м отделении Салиман Давлетбаев, окончивший медресе в Перми, в 3-м отделении Латыф Акзигитов, окончивший курс в том же медресе, в 4-м отделении Хуснутдин Хасанов и Хавибрахман Вадгин, окончившие также медресе первый в Перми, а второй в Казани. В медресе: те же Хасанов и Вадгин. Всех учащихся в этой школе в мектебе и медресе 175 мальчиков в возрасте от 8 до 16 лет.

В прошлом 1912 г. одним из преподавателей был поднят вопрос в мечети о необходимости преподавания в мектебе и медресе русского языка, но предложение это стариками татарами отвергнуто.

Женская татарская школа – мектебе по Монастырской ул. в доме № 73 (дом принадлежал одному из представителей купеческой династии Тимкиных. – А. С., И. Б.).

Женская татарская школа – мектебе по Покровской ул., в доме Хасразаманова. Обе эти женские школы открыты в том же 1876 г., что и мужская школа. Разрешений в них также не имеется.

Программа и учебники те же, что и в мужской школе. Преподавательницами в первой состоят вдовы мулл: Хасанова и Бачурина, обе домашнего образования, а во второй жена муллы Хасразаманова тоже домашнего образования. В первой школе учатся 96 девочек, а во второй 60.

Все указанные три татарские школы содержатся на средства, отпускаемые: Пермской губернской земской управой в размере 300 рублей в год, Пермской уездной земской управой 500 рублей в год, Пермской городской управой 500 рублей, и, кроме того, магометанское общество ежегодно вносит причитающуюся с него по раскладке сумму. Попечителем всех этих школ состоит Пермский купец Зиганша Ибатуллович Ибатуллин и мулла Хасразаманов.

Каких либо неблагоприятных данных о направлении той или иной из указанных школ или отдельно кого-либо из преподавателей у меня не имеется и преследований против кого-либо из них не возбуждалось»³.

Где располагался дом муллы Хасразаманова, достоверно неизвестно, более того, в числе дореволюционных имамов Перми данный человек не значится и ни в каких других известных авторам источниках, кроме этого, не упоминается⁴. Зато о других упомянутых в рапорте людях некоторая информация имеется. Так, преподаватель Валиуллы Ильясов являлся муэдзином Пермской соборной мечети, открытой в 1903 г., а также имел педагогическое звание мугаллим-сабиана (педагога, имевшего право обучать детей младшего возраста). На должность муэдзина он был назначен указом Пермского губернского правления от 2 августа 1906 г. № 3284. Преподаватель женского медресе Бачурина –

³ Государственный архив Пермского края (ГАПК). Ф. 65. Оп. 3. Д. 689. Л. 13–14.

⁴ ЦИА РБ. Ф. И-295. Оп. 2. Д. 8. Л. 615 об.–616.



вероятно, Раифа Гайнуллина Байчурина, жена хатыба Пермской соборной мечети Лутфулла Гарифулловича Байчурина (назначен на должность указом Пермского губернского правления 27 апреля 1909 г. № 2427, курировал работу мектебе и медресе), с которым проживала в Перми по адресу: ул. Торговая улица, дом № 80, принадлежавшем г-ну Пепеляеву⁵ [6, с. 14–17].

Если в рапорте пермского полицмейстера указаны суммы, которые направляли на поддержку исламского образования управы, то об ассигнованиях мусульманских благотворительных обществ ничего не говорится. Об этом находим информацию в других документах. В то время в Перми действовало два мусульманских общества: Мусульманское благотворительное и просветительское общество, которое возглавляли купцы и меценаты Зиганша Ибатуллин и Хавиз Ибрагимович Тимкин (спонсоры строительства Соборной мечети)⁶ [7], и Пермское мусульманское культурно-экономическое и благотворительное общество, которым руководил Гисматулла Гайнуллин⁷. В отчёте второго общества, содержавшего, кстати, на свои средства Ремесленное училище для детей мусульман в с. Кояново, находим информацию о том, что в 1910 г. на Пермское женское медресе было израсходовано 80 руб.⁸

Также в рапорте пермского полицмейстера говорится о том, что в 1912 г. одним из преподавателей был поднят вопрос о необходимости преподавания в мектебе и медресе русского языка, но предложение это стариками-татарами было отвергнуто. Такая ситуация была практически во всех мусульманских учебных заведениях Пермской губернии, которых, по данным инспекторов народных училищ, на 1 января 1913 г. насчитывалось 198 (мектебе) и 22 (медресе). «Преподавание в сих мектебе и медресе ведётся на родном языке учащихся. К сожалению, предпринимаемые мною за последнее время меры через местных инспекторов народных училищ – склонять магометанские общества к открытию при мектебах и медресах (так в источнике. – А. С., И. Б.) классов русской грамоты на достигают цели благодаря главным образом отсутствию на то средств, а также косности и фанатичности мусульман...», – сетовал в 1913 г. один из губернских чиновников, курирующий развитие образования⁹.

Но, судя по всему, усилия инспекторов нашли понимание у прогрессивной части мусульманской общины г. Перми, среди которых было немало джадидов (от араб. جديد *jadīd* – «новый») – сторонников введения в мектебе и медресе звукового метода обучения грамоте взамен прежнего буквослагательного, рас-

⁵ ЦИА РБ. Ф. И-295. Оп. 2. Д. 8. Л. 615 об.–616.

⁶ ГАПК. Ф. 65. Оп. 5. Д. 104. Л. 29–31; *Уральский торгово-промышленный Адрес-календарь на 1903 год*. Пермь; 1902. 372 с.; *Устав мусульманского благотворительного и просветительского общества в Перми*. Казань; 1909. 10 с.

⁷ ГАПК. Ф. 65. Оп. 5. Д. 104; *Уральский торгово-промышленный Адрес-календарь на 1906 год*. Пермь; 1906. 510 с.

⁸ ГАПК. Ф. 65. Оп. 5. Д. 104. Л. 60.

⁹ Там же. Оп. 3. Д. 689. Л. 81–82.



пространённого в большинстве мусульманских учебных заведений Российской империи. Также сторонники джадидизма выступали за введение в учебных заведениях светских предметов и изучение русского языка¹⁰ [8].

3 июня 1914 г. от имени правления Пермского мусульманского благотворительного и просветительского общества на имя пермского губернатора И. Ф. Кошко поступило прошение следующего содержания: «В последние годы среди родителей татар стало очень заметно проявляться желание дать своим детям хотя бы начальное обучение мусульманскому и русским языкам. Идя навстречу к вполне естественному культурному желанию, Правление мусульманского общества сочло своим нравственным долгом выяснить этот вопрос на своём общем собрании, состоявшемся 29 декабря 1913 г. в числе 50 членов общества. Собрание приняло во внимание, что существующие мусульманские школы в Перми не вполне отвечают этой цели, а именно: нет правильной учебно-воспитательной постановки, а главное, совершенно не преподаётся русский язык. Единогласно постановило открыть с нынешнего же 1914/1915 учебного года в г. Перми русско-татарскую школу в 2 класса с обязательным преподаванием во 2-м классе русского языка на 40 или более учениц-девочек и о разрешении открытия школы поручило ходатайствовать своему Правлению. Ввиду изложенного имеем честь покорнейше просить Ваше Превосходительство разрешить нам открыть в г. Перми русско-татарскую школу с вышеуказанной программой с наступающего 1914/15 учебного года и об этом нас поставить в известность. При чём присовокупляем, что с аналогичным ходатайством мы обратились к директору народных училищ Пермской губернии»¹¹. Аналогичным образом было преобразовано в «нормальное 2-классное инородческое училище» Пермское медресе для юношей¹².

Учебные заведения в Перми в советский период

Однако неумолимо приближалась революция 1917 г., которая радикально изменила судьбу страны и всех её институтов, в том числе систему образования для мусульман г. Перми и губернии.

В 1918 г. начали создаваться Комиссариаты по делам мусульман, в частности, такой орган появился при Мотовилихинском горисполкоме. «Комиссариаты по делам мусульман были организованы центральной властью тогда, когда стала ясно видна полная изолированность национальных мусульманских советов от мусульманского пролетариата, бесполезность и даже вредность их в деле

¹⁰ Идеологами джадидизма были просветители (Шигабутдин Марджани, Хусаин Фаизханов, Исмаил Гаспринский, Муса Бигеев, Ризаэтдин Фахретдинов, Мифтахетдин Акмудла, Мухаметсалим Уметбаев, Зайнулла Расулев), прогрессивные представители татарских предпринимателей (братья Хусаиновы и Рамеевы из Оренбурга, Яушевы из Троицка, С. Назиров и Г. Хакимов из Уфы) и мусульманского духовенства (З. Камалетдинов, К. Закир, А. Абубакиров).

¹¹ ГАПК. Ф. 65. Оп. 3. Д. 689. Л. 100.

¹² Там же. Л. 82.



более или менее успешной ориентации мусульманских трудовых масс в современном государственном строю, ибо эти муссоветы своей узко национальной почти шовинистической политикой во многих местностях чуть не подняли мусульманских рабочих... против власти советов», – объясняли цель деятельности данной организации члены Мотивилихинского Комиссариата. Одной из главных своих задач Комиссариат считал: «просвещение и объединение рабочих мусульман на почве признания и поддержания советов». Для этого предполагалось устраивать курсы грамоты для взрослых, открыть библиотеки-читальни с политической литературой и лево-социалистическими газетами, «чтобы и наш мусульманский рабочий наравне с русскими мог знакомиться и разбираться в текущих политических делах». Также Комиссариат предполагал организовать чтение политических лекций на татарском языке для рабочих мусульман, поднять уровень образования мусульманского населения, школьного и внешкольного образования, ввести обязательное начальное образование для детей обоего пола и определённого возраста для мусульманской части населения¹³. Однако претворить эти планы в жизнь помешала гражданская война и присутствие армии адмирала А. В. Колчака на территории Пермской губернии. После отступления белых задачи по развитию системы образования для мусульманского населения взял на себя Подотдел просвещения национальных меньшинств при губернском отделе народного образования, учредительное заседание которого прошло в Перми 29 декабря 1919 г. под председательством К. Мухтарова. В докладах о ситуации в образовании мусульман (пока данный термин еще активно используется) и обсуждении планов его развития участники совещания обратили внимание на «недостаток работников, на неудовлетворительный уровень культурности мусульманских учителей, на недостаточное количество учителей по губернии». В итоге совещания было решено, что деятельность подотдела будет охватывать как дошкольное, так и школьное образование¹⁴.

В итоге в 1920-е годы в Перми начала выстраиваться новая советская система образования для мусульман. Стали возникать мусульманские детдома, детсады, школы, клубы. Необходимо понять, что появление в городах Урала различного рода «мусульманских» заведений зачастую не носило никакого религиозного характера. Слово «мусульманский» было лишь вывеской, показателем, на какую категорию жителей ориентируются данные заведения. И если в 1917–1918 гг. большевики потакали удовлетворению религиозных нужд мусульман, то с 1919 г. воспитание подрастающего поколения шло отнюдь не в исламском духе [9, с. 56]. «Религия делается основным национальным признаком, – говорил на 1-м Всероссийском мусульманском съезде в мае 1917 г. в Москве известный мусульманский политик Ахмедбек Цаликов. – В сравнении с религией язык является моментом второстепенным. Это особенно становится ясным, если мы примем во внимание универсальный характер ислама. Отсюда можно сделать

¹³ ГАПК. Ф. р-36. Оп.1. Д. 4. Л. 1–3 об.

¹⁴ Там же. Ф. р-23. Оп.1. Д. 19. Л. 35–36 об.



вывод: мусульмане России, без различия этнографического происхождения и несмотря на разнообразие языков, могут мыслить себя как особую нацию. Эта особая нация определяется принадлежностью к исламу и мусульманским сознанием» [10, с. 169]. С такой позицией большевики не могли согласиться.

Борьба за души и сознание мусульман началась с посулов мусульманскому населению бывшей Российской империи религиозных свобод, которых они так и не дождались. Однако, на фоне развития событий революции и гражданской войны, мусульмане не смогли стать одним народом. В каждом из них заговорила подавляемая многие годы национальная идентичность. Постепенно начинается расхождение понятий «мусульмане» и «тюрки», а после того, как «панисламизм» и «пантюркизм» были объявлены контрреволюционными движениями, из «тюрок» вычленили «татаро-башкир».

В середине 1920-х годов прошла пропагандистская кампания по изъятию из оборота термина «мусульмане» в связи с событиями в Поволжье и на Урале. Губсовнацмен 6 октября 1923 г. выпустил обращение, согласно которому «всем учреждениям нацмена, именующих себя мусульманскими, впредь именоваться татаро-башкирскими и удалить все внешние признаки (вывески, карточки и т. д.)»¹⁵.

Документы, сохранившиеся в Государственном архиве Пермского края, позволяют узнать, как функционировали сначала «мусульманские», а затем «татарские» и «татаро-башкирские» дошкольные и школьные учреждения в Перми.

По информации на 1921 г., в 7-летней школе № 8, ранее носившей название «2-я мусульманская школа 1-й ступени», обучалось 225 детей, разделённых на 7 групп. Они изучали родной язык, географию, историю и естествознание на родном языке (до 5-й ступени), затем те же предметы на русском языке; также изучались русский язык, математика, физика, словесность, музыка, пение, обществоведение и немецкий язык. В школе работало 10 учителей, из них, судя по фамилиям, 3 русских, 1 немец, 6 татар и/или башкир. Помимо собственно учебной нагрузки, преподаватели после учёбы вели кружки, в частности, в школе действовали драматический, библиотечный, физико-математический, литературно-издательский и политический кружки. В 1923 г. из-за нехватки технического персонала учителя на безвозмездной основе выполняли секретарскую работу. Поскольку с родителей обучающихся взималась определённая плата, а не все родители могли себе позволить изыскать средства на оплату обучения детей, некоторые дети прекращали учёбу, кто-то из учащихся даже не имел одежды и обуви, что также заставляло их бросать обучение¹⁶.

В другой татарской школе, ранее имевшей порядковый № 32, а впоследствии ставшей школой № 19, состав предметов был несколько иным. По данным на 1924 г., наряду с обществоведением, математикой, русским языком, пением, татарским языком здесь изучали географию, рисование, ручной труд, татарскую

¹⁵ Государственный архив Свердловской области (ГАСО). Ф. 79. Оп. 1. Д. 162. Л. 161.

¹⁶ ГАПК. Ф. р-118. Оп. 1. Д. 86. Л. 1–8.



историю. Проводились занятия по физическому воспитанию. Коллектив школы изыскивал средства на проведение ремонта и стремился заинтересовать учащихся общественным трудом путём проведения тематических выставок¹⁷.

В 1923 г. также было принято решение об открытии параллельной татарской группы в одной из школ Мотовилихи [4, с. 191–192]. Как мы видим, никаких религиозных предметов в учебных планах данных школ не содержалось. И если ещё в 1919 г. пермские педагоги жаловались на отсутствие новых учебников и обилие дореволюционных книг¹⁸, то уже к 1923 г. ситуация изменилась и в регион начали посылать новые учебники, изданные в Татарии¹⁹.

Дошкольное образование было представлено рядом учреждений. В частности, в середине 1920-х годов действовал татаро-башкирский детский сад, располагавшийся по адресу: ул. Советская, 9. В детском саду находились 45 детей, условия пребывания которых для того времени были очень неплохими: детсад находился в верхнем этаже просторного дома, имел 7 комнат, кухню, прихожую, тёплую уборную. В детском саду работали опытные педагоги, ведущие активную общественную и просветительскую деятельность. Посетивший для обследования садика чиновник отмечал: «Детский коллектив организован. Дети спокойно работают и играют. Не замечается ни ссор, ни каких-либо выходов. В саду чисто. Дети были заняты подготовкой к празднику 1 мая, разучивали песни и стихотворения, клеили каски, колпаки и т. д.»²⁰.

Действовали несколько татаро-башкирских детских домов. Детдом № 1 располагался по адресу: ул. Торговая, 60. Большинство его воспитанников были татарами, кроме того, было 2 мальчика-вотьяка и 1 русская девочка. Дети всех национальностей хорошо говорили и по-русски, и по-татарски, что позволяло избегать трудностей межнационального взаимодействия. Однако оставляло желать лучшего здоровье детей: «...совершенно здоровых детей только двое, все остальные дети – малокровные, туберкулёзные, трахоматозные...», а также их психологическое и физическое развитие: «...дети малоразвиты, неподвижны, не активны и не смелы в обращении с посторонними». Педагогический коллектив детдома состоял из русской заведующей и 4 воспитательниц-татарок с образовательным цензом. Отмечалась нехватка литературы и выделяемых средств²¹.

Очень тяжёлая ситуация царил в татаро-башкирском детдоме № 4, располагавшемся по адресу: ул. Троцкого, 210. В нём находились 67 человек при 7 педагогических работниках. Проверявшие его в ноябре 1926 г. детские социальные инспекторы были поражены царящей здесь антисанитарией, холодом, в результате чего дети всё время ходили в верхней одежде, спали в ней же ввиду отсутствия нижнего белья по трое на одной кровати (из-за нехватки мебели),

¹⁷ ГАПК. Ф. р-118. Оп. 1. Д. 86. Л. 1–4.

¹⁸ Там же. Ф. р-23. Оп. 1. Д. 19. Л. 13–15.

¹⁹ Там же. Л. 195.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. Л. 198.



«благодаря чему развелась масса насекомых и кожных заболеваний». Не хватало продуктов питания, посуды, отдельные воспитатели не адекватно исполняли свои обязанности. Поэтому «в детях чувствуется забитость, отсталость от общественной жизни», как отметили проверяющие²².

Во многих отчётах инспекторов о посещении школьных и дошкольных татаро-башкирских учреждений на основании общения с родителями детей отмечается, что «религиозные предрассудки среди рабочих и служащих ещё сильны»²³. И это было вполне естественно, ведь антирелигиозная пропаганда только набирала свои обороты, а прямых репрессий против священнослужителей и религиозных учителей ещё не было, хотя первые административные преграды для распространения религиозного просвещения уже начали претворяться в жизнь.

Параллельно с созданием советской системы образования для татаро-башкирского населения предпринимались активные меры по борьбе с мусульманскими религиозными школами: преподавание религии ограничивалось жёсткими административными рамками, закрывались уже существующие школы, властями не давалось разрешение на открытие новых. Так, 3 января 1923 г. было принято постановление Наркомата просвещения РСФСР «О преподавании мусульманского вероучения». Затем 9 июня 1924 г. вышло постановление Президиума Всероссийского Центрального Исполкома Совета рабочих, крестьянских, красноармейских и казачьих депутатов «О мусульманском вероучении». На его основании Наркомат просвещения совместно с Наркоматом внутренних дел разработал инструкцию «О преподавании мусульманского вероучения среди восточных народностей, исповедующих мусульманское вероучение», утверждённую 27 июля 1925 г. Президиумом ВЦИК²⁴ [11, с. 151]. Данные документы запрещали преподавание религии в школе. В свою очередь, Президиум УралСовета, рассылая последний документ по местам, подготовил собственную инструкцию, в которой отмечалось, что борьба с религиозными предрассудками ни в коем случае не должна проводиться мерами администрирования. А потому главной задачей на будущее время должно стать принятие мер к расширению сети школ и других просветительских учреждений для татаро-башкирского населения

Согласно данному документу, 1) посещать занятия могли только дети с 14 лет, окончившие школу 1-й ступени; 2) обучение допускалось только в мечетях, которые по заключению органов просвещения и здравоохранения удовлетворяли всем санитарно-техническим требованиям; 3) с преподавателей бралась подписка о том, что кроме вопросов веры никаких других предметов они вести не будут; 4) преподавание должно было вестись в часы по окончании занятий в советских школах²⁵ [9, с. 54–55].

²² ГАПК. Ф. р-23. Оп. 1. Д. 19. Л. 199.

²³ Там же. Л. 197.

²⁴ Декрет «О преподавании мусульманского вероучения (октябрь 1923 года)». В: *Государственный архив Российской Федерации*. Ф. Р-1318. Оп. 1. Д. 207. Л. 184.

²⁵ ГАСО. Ф. р-233. Оп. 1. Д. 926. Л. 9.



Это нанесло серьёзный удар по преподаванию основ исламского вероучения. По отношению к тем муллам, которые пытались преподавать основы ислама в обход действующего законодательства, применялась административная и уголовная ответственность. В середине 1920-х гг. на Урале была проведена целая компания по закрытию «нелегальных медресе». В результате проведённой властями работы по ограничению религиозного обучения преподавание ислама почти повсюду на Урале было прекращено [12, с. 107–113]. Не стали исключением Пермь и Пермский округ. На съезде мусульманского духовенства 4-го Горно-Заводского района Уральской области, который проходил 5–7 сентября 1927 г. в соборной мечети Перми, имам-мухтасиб Зуфар Касимов констатировал: «В нашем районе религиозных школ открыто очень мало, только в некоторых приходах, как то: Пермь, Кояново, Канабеки. Причины неоткрытия в других приходах: 1. Трудность получения разрешения на открытие. 2. Разрешение заниматься только один раз в неделю. 3. Подавание (в некоторых местах) вероучителей в суд (имеется в виду привлечение преподавателей к уголовной ответственности. – А. С., И. Б.). Вот ввиду всего указанного население боится открывать религиозные школы»²⁶ [13, с. 344–345]. Окончательно были пресечены все попытки обучения населения основам ислама после репрессий мусульманского духовенства в конце 1920-х – 1930-е годы [13, с. 311–312] и закрытия соборной мечети в Перми в 1938 г. [14, с. 9–10]. В 1928 г. в Уральской области, куда входила и Пермь, были подведены первые итоги национальной политики на Урале в области народного образования. Количество национальных школ с 1925 по 1928 г. выросло на 29 %, количество учителей – на 28,5 %. Тем не менее материальная база татарских школ и профессиональный уровень педагогов были на порядок хуже, чем в русских школах. Из-за отсутствия дореволюционной базы здания школ не отвечали элементарным требованиям санитарии и гигиены, в школах были грубые скамейки, вместо парт – ветхие доски, во многих школах не было шкафов. Помещения были очень маленькими, 61,9 % школ имели менее одного кв. м на ученика. Качественный состав учителей по школьной переписи 1927 г. выявил, что среди татарских педагогов нет ни одного с высшим образованием; только 41,8 % окончили медресе, что соответствовало уровню младшей школы. Среднее образование имели 26,5 % педагогов, тогда как в русских школах дипломом о среднем образовании обладали 91,8 % учителей [13, с. 335–337].

С целью подготовки педагогических кадров для школ «нацмен» в Перми наряду с Екатеринбург, Троицком, Тобольском, Томском и другими городами был организован татаро-башкирский педагогический техникум. В Перми он был основан в 1929 г. как филиал Уральского педагогического техникума (г. Свердловск). С 1930 г. при Пермском педтехникуме существовало татаро-башкирское отделение. Фактической датой рождения педтехникума как самостоятельного учебного заведения является 19 ноября 1932 г.

²⁶ ГАСО. Ф р-102. Оп. 1. Д. 363. Л. 61 об.



По отчёту директора татаро-башкирского педтехникума Али Кензина, в 1930/31 учебном году на отделении учились 18 человек, а на июль 1932/33 учебного года – 141 человек. В 1933 г. состоялся первый выпуск учителей для татаро-башкирских школ 1-й ступени. Как отмечает екатеринбургский краевед Р. Бикбов, основной проблемой был недостаток помещений для занятий, студентам приходилось заниматься в коридорах и на лестницах. «Из-за отсутствия электроосвещения, – писал А. Кензин, – утренние и вечерние занятия велись при керосиновых лампах, причём одна лампа приходилась на целый класс, к тому же были перебои в отоплении техникума» [15].

Преодолев трудности становления в начале 1930-х гг., связанные с разделом имущества и помещений с Пермским педтехникумом, и с улучшением материальной базы и повышением уровня преподавания, к концу 1930-х гг. учебное заведение вышло на качественный новый уровень. В 1940 г. оно получило название «Молотовский татаро-башкирский педагогический техникум», в нём учились 254 студента, из них 77 получили дипломы выпускников. В техникуме работали 25 педагога, из которых 7 имели высшее, 11 – неоконченное высшее, а 7 – среднее образование. Техникум обеспечивал татаро-башкирские школы региона столь необходимыми там педагогами.

В 1942 г. техникум был переведён в с. Кояново Молотовской области, находился в ведении Наркомата просвещения Башкирской АССР. Обучение велось на дневном отделении по специальности «учитель начальных классов». К 1955 г. число обучающихся сократилось до 119 человек, из которых 30 составляли выпускники. При училище действовали кабинеты языка и литературы, физики и математики, географии, музыки, военный кабинет, мастерские, библиотека, актовый зал и общежитие для студентов. В 1956 г. техникум был преобразован в татарское отделение Осинского педагогического училища, однако в годы правления Н. С. Хрущёва, как и другие учебные заведения разных уровней для татар и башкир (как и большинство газет), техникум был закрыт. За годы работы техникума было подготовлено более 800 специалистов [4, с. 204–208].

После смерти И. В. Сталина образовательные учреждения для татар и башкир в Перми, как и по всей стране, прекратили свою работу, вследствие чего в послевоенное время начала происходить утрата языка и традиций.

Заключение

Демократизация общественной жизни в постсоветский период позволила вновь открыть в Перми учебные заведения разных уровней (курсы по изучению татарского языка, примечетские курсы, мусульманский колледж «Тарик», мусульманские гимназии) для татар и башкир и мусульман этих национальностей, живущих и работающих в Перми.

Изучение истории мусульманского и национального татаро-башкирского образования в Перми чрезвычайно важно при реализации современных образовательных программ, так как именно знание и опора на традиции позволяют уверенно смотреть в будущее.



Литература

1. Денисов Д. Н. Мусульманские молитвенные дома в промышленных поселках Южного Урала (конец XIX – начало XX века). *Вестник Челябинского государственного университета*. 2009;(37):137–141.
2. Мухаметзянов А. А. *Трансформация институтов мусульманской общины Татарстана (1920–1930-е гг.)*. Казань; 2007. 182 с.
3. Старостин А. Н. *Мусульманское сообщество Среднего Урала в конце XIX – начале XXI вв.* Екатеринбург: Уральский государственный университет; 2010. 26 с.
4. Ахметов М. С. *Дыханье времени: этническое возрождение татар и башкир в Прикамье*. Пермь: ОТ и ДО; 2014. 444 с.
5. Пермская губерния. В: Тройницкий Н. А., Бечаснов П. А. (ред.) *Первая всеобщая перепись населения Российской империи*. СПб.: Центральный статистический комитет Министерства внутренних дел; 1904;31. 322 с.
6. *110 лет пермской соборной мечети*. Пермь: Духовное управление мусульман Пермского края; 2013. 24 с.
7. Загидуллин И. К. Махалля в промышленных поселениях в европейской части России и Сибири (XIX – начало XX вв.). В: Загидуллин И. К. (ред.) *Татарские мусульманские приходы в Российской империи. Материалы научно-практической конференции (27–28 сентября 2005 г., г. Казань)*. Казань: Институт истории Академии наук Республики Татарстан; 2006:66–100.
8. Мухаметшин Р., Исхаков Д. Идеологические разногласия между представителями кадимизма и джадидизма. *Гасырлар авазы = Эхо веков*. 2007;(2):168–170.
9. Старостин А. Н. *Ислам в Свердловской области*. М.: Логос; 2007. 144 с.
10. Тагиров И. Р. *Революционная борьба и национально-освободительное движение в Поволжье и на Урале (февраль–июль 1917 г.)*. Казань: Издательство Казанского университета; 1977. 216 с.
11. Юнусова А. Б. *Ислам и мусульмане Южного Урала в историко-правовом пространстве России*. Уфа: ГУП РБ УПК; 2009. 382 с.
12. Старостин А. Н. Мероприятия советской власти по ликвидации мусульманской махалли на Среднем Урале в 1920–30-е гг. В: Мухетдинов Д. В. (ред.) *Фаизхановские чтения. Материалы пятой ежегодной научно-практической конференции «Российские мусульмане на пути к религиозному и образовательному единству»*. Н. Новгород: Издательский дом «Медина»; 2008:107–113.
13. Хайретдинов Д. З. (ред.) *Ислам на Урале*. М.: Издательский дом «Медина»; 2009. 480 с.
14. Михалева А. *История ислама в Пермской губернии, области, крае*. Пермь: Издательство Пермского муфтията; 2009. 108 с.
15. Бикбов Р. *Пермский татаро-башкирский педагогический техникум. 1932–33 гг.* Режим доступа: <https://rbvekprios.livejournal.com/56327.html> [Дата обращения: 20 января 2018 г.].

References

1. Denisov D. N. Muslim Prayer Houses in Industrial Towns of the Southern Urals (late 19th – early 20th Centuries). *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta = Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2009;(37):137–141. (In Russ.)
2. Mukhametzyanov A. A. *Transformation of the Institutions of the Muslim Community of Tatarstan (1920–1930)*. Kazan; 2007. (In Russ.)



3. Starostin A. N. *The Muslim Community of the Middle Urals in the late 19th – early 21st Centuries*. Yekaterinburg: Ural State University; 2010. (In Russ.)
4. Akhmetov M. S. *The Breath of Time. Ethnic Revival of Tatars and Bashkirs in Prikamye*. Perm: OT i DO; 2014. (In Russ.)
5. Perm Province. In: Troinitskii N. A., Bechasnov P. A. (eds) *The First General Census of the Russian Empire: Perm Province*. St. Petersburg: Tsentral'nyi statisticheskii komitet Ministerstva vnutrennikh del; 1904;31. (In Russ.)
6. *110 years of the Perm Cathedral Mosque*. Perm: Spiritual Administration of Muslims of the Perm Region; 2013. (In Russ.)
7. Zagidullin I. K. Makhalla in Industrial Settlements in the European Part of Russia and Siberia (19th – early 20th Centuries). In: Zagidullin I. K. (ed.) *Tatar Muslim Parishes in the Russian Empire. Materials of the All-Russian Scientific and Practical Conference (September 27–28, 2005, Kazan)*. Kazan: Institute of History of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan; 2006:66–100. (In Russ.)
8. Mukhametshin R., Iskhakov D. Ideological Disagreements Between Representatives of Kadism and Jadidism. *Gasyrlar Avazy = Ekho vekov*. 2007;(2):168–170. (In Russ.)
9. Starostin A. N. *Islam in the Sverdlovsk Region*. Moscow: Logos; 2007. (In Russ.)
10. Tagirov I. R. *The Revolutionary Struggle and the National Liberation Movement in the Volga Region and the Urals*. Kazan; Kazan University; 1977. (In Russ.)
11. Yunusova A. B. *Islam and Muslims of the Southern Urals in the Historical and Legal Space of Russia*. Ufa: Ufa polygraph combine; 2009. (In Russ.)
12. Starostin A. N. The Measures Taken by the Soviet Authorities to Eliminate the Muslim Mahalla in the Middle Urals in the 1920s and 30s. In: Mukhetdinov D. V. (ed.) *Faizkhanov's Readings. Materials of the 5th Annual Scientific and Practical Conference "Russian Muslims on the Path to Religious and Educational Unity"*. Nizhny Novgorod: Publishing House "Medina"; 2008:107–113. (In Russ.)
13. Khairtdinov D. Z. (ed.) *Islam in the Urals*. Moscow: Publishing House "Medina"; 2009. (In Russ.)
14. Mikhaleva A. *History of Islam in the Perm Province, Region, Kray*. Perm: Permskogo muftiyata; 2009. (In Russ.)
15. Bikbov R. *Perm Tatar-Bashkir Pedagogical Technical School. 1932–33 years*. Available at: <https://rbvekprou.livejournal.com/56327.html>. [Accessed 20 January 2018]. (In Russ.)

Информация об авторах

Старостин Алексей Николаевич, кандидат исторических наук, доцент кафедры теологии Уральского государственного горного университета; доцент кафедры археологии и этнологии Уральского федерального университета имени первого Президента России Б. Н. Ельцина.

Бибарсов Ильхам Анварович, председатель централизованной религиозной организации Духовного управления мусульман Пермского края (Пермский мухтасибат).

About the author

Alexey N. Starostin, Cand. Sci. (Hist.), Associate Professor of the Department of Theology, Ural State Mining University; Associate Professor of the Department of Archeology and Ethnology, Ural Federal University.

Ilham A. Bibarsov, Chairman of the Centralized Religious Organization "Spiritual Administration of Muslims of Perm Krai (Perm Mukhtasibat)".



Ислам в странах Азии и Африки: политическое измерение

DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-1-52-62](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-52-62)

УДК 297:[94+329.3](65)«19»

ВАК 07.00.03; 07.00.15

Вопросы исламской формы правления в работах Аббаси Мадани и его политическая деятельность

М. А. Сапронова

*Московский государственный институт международных отношений
(Университет) МИД России, г. Москва, Российская Федерация
m.sapronova@inno.mgimo.ru*

Аннотация: в статье рассматриваются теоретические вопросы государственно-политического устройства после событий «арабской весны», приобретающие особую актуальность в современной социально-политической мысли мусульманского Востока. Поскольку исламские концепции берутся на вооружение и активно используются в борьбе за власть различными политическими силами, интересен в этой связи опыт стран, прошедших период «исламского бума». Существенное влияние на политический процесс в Алжире в 1990-е годы оказала партия Исламский фронт спасения (ИФС), запрещённая в настоящее время, и её основатель – Аббаси Мадани, видный теоретик концепции «исламского возрождения», разработавший и представивший алжирскому обществу свою программу исламских преобразований. Анализируются теоретические взгляды Аббаси Мадани на исламскую форму правления, а также деятельность ИФС и её влияние на общество и политический процесс. Делается вывод о том, что реальными движущими мотивами исламистов в Алжире было не желание трансформировать государственность по исламскому образцу, а стремление выйти из социально-экономического кризиса, освободиться от диктатуры военных и неэффективности правящего режима.

Ключевые слова: государственно-политическое устройство Алжира, Аббаси Мадани, Исламский фронт, исламская форма правления

Для цитирования: Сапронова М. А. Вопросы исламской формы правления в работах Аббаси Мадани и его политическая деятельность. *Минбар. Исламские исследования.* 2018;11(1):52–62. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-1-52-62](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-52-62).

Issues of the Islamic form of Government in the Works of Abbasi Madani and his Political Activities

Marina A. Sapronova

*Moscow State Institute of International Relation (University)
of the Ministry of Foreign Affairs of Russia, Moscow, Russian Federation
m.sapronova@inno.mgimo.ru*

Abstract: following the events of the Arab Spring, theoretical issues of government are attracting growing interest in the social and political sphere in the Islamic East. Islamic



concepts are being adopted and extensively used in a race for power by various political forces. In this connection, the experience of countries that have passed through the “Islamic boom” is of particular interest. The currently outlawed political party, Islamic Salvation Front, and its founder, Abbassi Madani, the outstanding theoretician of the concept of the Islamic Golden Age, who developed and presented to Algerian society his programme of Islamic reforms, had a great impact on the political process in Algeria during the 1990s. This paper presents the theoretical views of Abbassi Madani on Islamic government, with an analysis of the activities of the Islamic Salvation Front and its influence on society and the political process. The author concludes that the true motivation of the Islamists in Algeria was a desire to overcome the social and economic crisis and emerge from military dictatorship and economic mismanagement by the incumbent government, rather than a desire to reform the state along Islamic lines.

Keywords: Algerian government, Abbassi Madani, Islamic Salvation Front, Islamic government

For citation: Sapronova M. A. Issues of the Islamic form of Government in the Works of Abbassi Madani and his Political Activities. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(1):52–62. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-1-52-62](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-52-62).

Основные вехи жизненного пути теоретика «исламского возрождения»

Основатель и руководитель Исламского фронта спасения (ИФС) Аббаси Мадани родился в 1931 г. в небольшом городке Сиди-Окба¹ (Укба). С раннего возраста он посещал кораническую школу, затем поступил в медресе Ибн Бадиса, принадлежавшее ассоциации улемов Ауреса, и одновременно изучал французский язык в лицее, без чего нельзя было занять достойное положение в колониальном Алжире.

В конце 1940-х годов А. Мадани, как и многие алжирцы, начинает активно интересоваться политикой: он прекращает учёбу и вступает в ряды Движения за торжество демократических свобод (ДТДС)². В марте 1954 г., накануне начала национально-освободительной борьбы, был создан Революционный комитет единства действий (РКЕД), в который наряду с другими деятелями революционного движения вошёл и Мадани.

В ночь на 1 ноября 1954 г. одновременно в 70 населённых пунктах Алжира вспыхнуло вооружённое восстание против французского правления. В алжирской столице А. Мадани возглавил боевую группу, подложившую бомбу в помещение алжирского радио, после чего он был схвачен французской полицией и приговорён колониальными властями к десяти годам тюрьмы. За решёткой Мадани провёл 7 лет (до 1962 г.). Он не участвовал в наци-

¹ Недалеко от того места, где покоится прах Укбы ибн Нафи – великого арабского полководца, завоевателя Магриба, основателя Кайруана.

² Легальная политическая партия колониального Алжира, которую возглавлял Ахмед Мессали. Она пользовалась большой популярностью среди рабочих, в том числе среди рабочих-алжирцев во Франции.



онально-освободительной войне, поэтому в дальнейшем не мог претендовать на роль исторического лидера алжирской революции, как его бывшие соратники по партии.

После провозглашения независимости Алжира А. Мадани порывает с политикой, разочаровывается в идеалах правящей партии Фронт национального освобождения (ФНО) и поступает в Алжирский университет, где изучает общественные науки и одновременно участвует в деятельности ассоциации «Исламский призыв». В рядах этой ассоциации он знакомится с крупными мусульманскими авторитетами, известными шейхами.

В начале 1970-х годов А. Мадани успешно защищает диссертацию на тему «Проблемы образования в Алжире», получив степень доктора психологии и педагогики, и в 1975 г. уезжает на учёбу в Великобританию для дальнейшего изучения сравнительной педагогики и социальной психологии. Вернувшись в Алжир, он становится профессором Алжирского университета, преподаёт по специальности «социология образования» и издаёт несколько фундаментальных работ, среди которых «Кризис современной мысли и оправдание исламского решения», «Специфика образования в исламских странах» и др.

Годы учёбы и преподавательской работы в Алжирском университете не прошли даром для А. Мадани, который стал хорошим полемистом и любил вести интеллектуальные беседы со студентами. Он хорошо знал работы К. Маркса, Г. В. Ф. Гегеля, Р. Декарта, М. Вебера, изучал древнюю философию, увлекался Н. Макиавелли и одновременно был приверженцем Ибн Халдуна, высоко ценил исламских реформаторов – Мухаммеда Абдо и Ибн Бадиса, интересовался концепцией египетских «Братьев-мусульман».

Неудовлетворённость положением дел в сфере образования и воспитания³ побудили Мадани снова заняться политикой. После закрытия властями ассоциации «Исламский призыв» он начал сотрудничать с алжирскими «Братьями-мусульманами». В ноябре 1982 г. спровоцированные исламистами волнения в Алжире привели к стычке со студентами-берберами. В этих беспорядках Мадани не участвовал, но был привлечён к суду как один из руководителей исламистов и приговорён к одному году тюремного заключения.

В 1989 г. он стал одним из организаторов и лидеров исламской партии Исламский фронт спасения. В 1991 г. А. Мадани был арестован и приговорён летом 1992 г. военным трибуналом к 12 годам тюремного заключения за деятельность, «представляющую угрозу для безопасности государства». Находясь в заключении, которое затем было заменено домашним арестом, Мадани тем не менее участвовал в алжирской политической жизни, направляя письма и

³ В 1990 г. в Париже вышла большая статья А. Мадани «Система воспитания нуждается в реформировании».



призывы⁴ как к руководству Алжира, так и к лидерам различных исламистских группировок, которые с 1992 г. вели активное вооружённое противостояние алжирским властям. В этих посланиях А. Мадани призывал к прекращению вооружённой борьбы и нахождению взаимно приемлемого консенсуса с властями.

В середине 1990-х годов А. Мадани был переведён под домашний арест, а в 2003 г. освобождён, но ему было запрещено участвовать в общественно-политической деятельности: создавать организации и ассоциации, вступать в них, участвовать в собраниях и митингах, выступать с публичными заявлениями. В настоящее время А. Мадани проживает в Катаре⁵.

Религиозно-политические взгляды

Официальная доктрина ФНО с его социалистическими подходами к закономерностям развития и воспитания человека не устраивала А. Мадани. Он полагал, что идеология, не учитывающая в полной мере специфики и традиций ислама, разлагающе действует на сознание масс. Мадани считал также, что тлетворное влияние западной культуры уничтожает национальные ценности, семейные устои, ведёт к общей деградации личности.

Определённое воздействие на взгляды А. Мадани оказала и распространённая в арабском мире в 1970-е годы концепция «третьего пути» развития. В своих выступлениях он подчёркивал, что целью должно быть создание в Алжире исламского государства, далёкого как от коммунистического Востока, так и капиталистического Запада.

А. Мадани принял самое активное участие в разработке политической программы Исламского фронта спасения (ИФС), которая нацеливала членов партии на борьбу за защиту нации от влияния чуждой культуры, за чистоту исламской мысли. Проект программы Исламского фронта спасения⁶ был впервые обнародован 7 марта 1989 г. и стал его основополагающим документом и платформой перед выборами в местные органы власти 13 июня 1990 г.

А. Мадани, так же как и другие идеологи ИФС, уделял большое внимание вопросам экономики и банковской системы, проблемам образования и воспитания подрастающего поколения, отношению к собственности, политическим

⁴ См.: Abbasi Madani au président de la république. In: *FIS Information Bureau*. 12.06.1999. Available at: www.fisalgeria.org/communiqués/1Madani.html; Lettre ouverte de FIS aux participants au séminaire: «Le Monde arabe et islamique et les droits de l'homme» à Genève. In: *FIS Information Bureau*. 29.09.2000. Available at: <http://www.fisalgeria.org/communiqués/letter.html>; Lettre ouverte de FIS au Front des forces socialistes. In: *FIS Information Bureau*. 23.05.2000. Available at: <http://www.fisalgeria.org/communiqués/letter.html>.

⁵ Биография Аббаси Мадани. Available at: <https://www.britannica.com/biography/Abbasi-al-Madani>.

⁶ *Projet de programme politique du FIS le 7 mars 1989*. Alger, 1989.



партиям и т. д. Однако важнейшим направлением его разработок стала концепция исламской формы правления. Мадани подробно аргументировал необходимость создания государства с такой формой правления в своей книге «Кризис современной политической мысли и оправдание исламского решения» [1]. В отличие от многих исламских деятелей, он считал возможным построение халифата эволюционным путём – в результате распространения коранических знаний и восприятия обществом исламской культуры, моральных и духовных ценностей ислама.

Основой для его теоретических разработок стал тезис о том, что две основные современные западные идеологии – марксизм и либерализм – переживают глубокий кризис. Из этого делался вывод о неизбежности «исламской альтернативы» общественно-политического развития как закономерной реакции мусульманского мира на идеологический кризис.

Для теоретического обоснования этой концепции А. Мадани выдвигал тезис о «моральном превосходстве» исламской цивилизации над западной, объясняя при этом её технологическое и экономическое отставание прежде всего «идеологической и культурной экспансией Запада» в мусульманские страны. Повсеместное использование в Алжире французского языка Мадани определял как «комплекс неполноценности», сложившийся у алжирцев перед Западом и ставший отличительной чертой менталитета молодого поколения, родившегося после завоевания Алжиром независимости. В связи с этим он призывал к активному проведению политики арабизации.

По убеждению А. Мадани, западные либеральные концепции способствовали формированию общества, где нивелируются моральные принципы, проповедуются эгоизм и неограниченная свобода, ведущие к духовной деградации и *фитне* (смуте). Реальная же свобода, по его мнению, существует только в исламском обществе, где свобода мусульманина ограничена только законами шариата, «подлинно справедливыми и разумными», функционирующими в интересах всей уммы. Гарантом соблюдения законов шариата при этом должно являться государство с исламской формой правления.

В таком государстве при его главе в качестве консультативного органа должен создаваться Совет аш-шура, представленный наиболее уважаемыми улемами, обладающими правом трактовать спорные вопросы, которые могут возникать в ходе применения норм шариата. Непосредственное руководство всей системой государственных структур должны были осуществлять шесть министерств: финансов, экономики, обороны, просвещения, здравоохранения и юстиции. Сподвижники Аббаси Мадани чётко объявляли о различии между концепциями политического представительства в шариате и парламентской демократии, хотя сам Мадани говорил об «отсутствии фундаментальных противоречий» между исламским законодательством и демократическим волеизъявлением и допускал, что они «могут сходиться в ряде случаев по некоторым вопросам».



Представители алжирского народа как нации рассматривались прежде всего как мусульмане, которые все свои дела, мысли и чаяния должны связывать с исполнением законов и требований ислама и шариата. Этому должна была быть подчинена не только частная жизнь, но и вся общественная деятельность, а следовательно, необходимо было мобилизовывать всех и каждого для того, чтобы в кратчайшие сроки установить в Алжире исламское государство, основанное на законах шариата. «Только Аллах, – утверждали идеологи исламского движения, – может указать верный путь».

Партия, созданная А. Мадани, выдвинула чёткую программу действий, направленных на скорейшую исламизацию страны. При этом данная программа носила на себе отпечаток традиционной алжирской культуры и учитывала особенности исторического развития алжирского народа. Так, например, в Манифесте Исламского фронта спасения «За мир и справедливость в Алжире», опубликованном 11 января 1999 г., подчёркивалось, что любое решение алжирского конфликта должно учитывать принципы и ценности ислама и Декларации 1 ноября 1954 г. А основными целями, к которым необходимо было стремиться, назывались, в частности, следующие: уважение человеческого достоинства и основных прав граждан; гарантия фундаментальных свобод, осуществляемых в рамках конституции; право народа, являющегося источником законности, свободно избирать государственные институты и делегировать им власть; право алжирских граждан, и женщин в том числе, на социальную и интеллектуальную свободу, на всестороннее развитие личности в духе исламских ценностей.

Политическая деятельность Исламского фронта спасения

В октябре 1988 г. спонтанные выступления городских низов и студенчества, вылившиеся в массовые беспорядки, были жестоко подавлены (несколько сот человек убиты, тысячи арестованы). За неделю кровавых событий в Алжире престиж алжирского исламского движения значительно возрос, хотя его лидерам так и не удалось полностью взять в свои руки руководство бастующими [2, р. 43].

Принимая различные меры для стабилизации положения в стране, президент Шадли Бенджедид был вынужден пойти на диалог с исламской оппозицией, которая смогла стать посредником между правительством и бунтующими группами молодёжи.

Эра безраздельного господства единственной правящей партии, стоящей у власти с 1962 г. – ФНО, подошла к концу. После консультации с представителями различных политических течений и платформ президент вынес на референдум вопрос о многопартийности. Подавляющее большинство населения одобрило конституционную реформу. 23 февраля 1989 г. была принята новая Конституция, а 5 июля – Закон № 89/11 «Об ассоциациях политического характера».



Выход исламистов из подполья сначала никак не отразился на политической жизни Алжира. В это время все группировки и течения, доказывая своё право на существование, стремились утвердить себя на политической арене, при этом руководство ФНО не рассматривало исламистов как конкурентов, не видя в этом движении ни ярких лидеров, ни чётких программ. Однако работа по созданию исламской партии активно продолжалась. В конце февраля 1989 г., выступая перед мусульманами в мечети Ибн Бадиса столичного квартала Кубба, Аббаси Мадани и его сподвижник Али Бельхадж провозгласили создание новой партии – Исламского фронта спасения. 16 сентября 1989 г. на основании закона № 89/11 Фронт, получив согласие от президента на свою деятельность, приступил к формированию горизонтальных и вертикальных структур. Во многих городах и населённых пунктах сразу же были открыты его филиалы, действующие при мечетях. А уже в апреле 1990 г. 200-тысячная процессия, возглавляемая ИФС, направилась мирным маршем к резиденции президента республики, выдвинув программу из 15 пунктов, предусматривавшую незамедлительную ликвидацию монополии ФНО на власть в стране, проведение свободных выборов в законодательные органы, возвращение страны к догматам ислама. При этом Мадани считал возможным привести ИФС к власти с помощью альтернативных выборов и надеялся на достижение политического компромисса с властями и, в частности, с президентом страны. В этой связи он заявлял, что главное отличие ИФС в политике – это умеренность и центризм [3, с. 70].

Росту авторитета исламской партии способствовал переживаемый Алжиром в конце 1980-х годов острый социально-экономический кризис. Алжир находился на грани финансового краха и в дальнейшем был вынужден временно прекратить внешние платежи. Его выплаты по обслуживанию долга сравнялись с экспортными поступлениями и составили соответственно 9 млрд дол. и 8,4 млрд дол. [4, с. 82].

12 июня 1990 г. ИФС одержал убедительную победу на муниципальных выборах, впервые в истории Алжира проходивших на многопартийной основе. Из 1539 коммун 853 перешли под контроль ИФС, и только 487 остались под контролем правящей ФНО. Всего же из 60 % избирателей, принявших участие в голосовании, исламисты получили 55,4 % от общего количества поданных голосов, а ФНО – 31,6 % [5, с. 49]. Успех новой партии был впечатляющим. Программа ИФС оказалась созвучна чаяниям большинства населения: она апеллировала к догмам ислама, давала ответы на многие социальные, культурные, экономические проблемы.

26 декабря 1991 г. в Алжире состоялись первые в истории страны выборы в Национальное народное собрание (парламент) на многопартийной основе, в которых участвовали 49 партий. Уже в первом туре голосования правящая с 1962 г. партия ФНО потерпела сокрушительное поражение, завоевав всего 16 мест в парламенте из 430 и набрав всего 23,4 % голосов



избирателей⁷. У партии ИФС, завоевавшей 188 мест и набравшей 47,3 % голосов избирателей, появились реальные перспективы легитимного прихода к власти в результате всеобщих выборов [3, с. 102].

Поражение партии ФНО на выборах явилось логическим и закономерным следствием политического, институционального и в первую очередь идеологического кризиса режима, 30 лет остававшегося у власти.

11 января 1992 г. под давлением военных президент страны Ш. Бенджедид ушёл в отставку, избирательный процесс был приостановлен, результаты первого тура выборов аннулированы, парламент распущен. По решению правительства 12 января собрался Высший совет безопасности, который констатировал невозможность продолжения избирательного процесса и объявил о создании коллективного руководящего органа – Высшего государственного совета, который должен был действовать два года – до 31 января 1994 г.

4 марта 1992 г. Верховным судом Алжира по инициативе Министерства внутренних дел партия ИФС была формально распущена. Она была объявлена виновницей многочисленных нарушений закона. Её штаб-квартира в Алжире была закрыта, все газеты запрещены, 250 городских помещений партии были конфискованы, главные лидеры арестованы и заключены в тюрьму, а ведущие функционеры партии были заключены в лагеря органов безопасности.

События с января по март 1992 г. положили конец трёхгодичной попытке исламистов выйти на политическую арену и борьбе за политическую власть. Тем не менее результаты этих событий продемонстрировали значительное влияние идей ИФС. Несмотря на серьёзные разногласия внутри самой партии, она собрала на выборах столько голосов, сколько все остальные партии вместе взятые, и смогла найти поддержку свыше 3 млн алжирцев. Простой отменой избирательного процесса и разгромом организационной структуры ИФС военное руководство Алжира фактически спровоцировало значительную часть алжирского населения на дальнейшие незаконные действия, проигнорировав их требования и симпатии, которые они выразили в массовом голосовании за ИФС.

Результатом прихода к власти внеконституционного органа – Высшего государственного совета – стало начало затяжного военного противостоя-

⁷ Исламистов поддержала городская и сельская беднота, больше всего пострадавшая от резкого снижения жизненного уровня в 1980-е годы; рабочие и служащие, возмущённые казнокрадством бюрократии и фактической отменой многих социальных гарантий и одновременным обогащением спекулянтов и взяточников; мелкие предприниматели, разорвавшиеся в условиях быстрого роста цен и постоянного падения производства. Против ИФС выступила прежде всего армия, игравшая ведущую роль в политической жизни страны, а также тесно связанная с армией политико-административная государственная бюрократия. Такой же была и позиция технократии государственного сектора в экономике, в основном учившейся на Западе или в бывших социалистических странах; преобладающей части интеллигенции (особенно франкоязычной) и крупных предпринимателей, в большинстве своём заинтересованных в займах, кредитах, товарах и технологии Запада.



ния между новыми властями и боевиками запрещённого Исламского фронта спасения.

Пик вооружённого противостояния пришёлся на 1994 г. Однако благодаря твёрдости властей и поддержке миллионов простых алжирцев экстремисты оказались не в состоянии достичь своих целей. Вооружённое исламистское движение не смогло помешать провести в стране выборы всех уровней и создать вертикаль власти. Начиная со второй половины 1997 г. исламисты больше не имели сил и средств для захвата власти в Алжире. Важной причиной этого, кроме разобщённости различных формирований религиозных экстремистов, начавших борьбу за власть, стали умелые действия алжирских спецслужб и модернизация армии. За период с 1992 по 1998 г. алжирским силовым структурам совместными усилиями удалось ликвидировать свыше 20 тыс. боевиков [6, с. 5].

Роль и значение попытки реализации концепции исламской формы правления для дальнейшего политического развития Алжира

Исламское движение оставалось с начала 1990-х годов ключевым элементом всех алжирских политических событий. Успех партии ИФС на парламентских выборах привёл к прекращению избирательного процесса, а вооружённая исламская оппозиция режиму явилась прямой причиной кровопролития, которое Алжир переживал с 1992 г. и в ходе которого, по официальным данным, погибло более 150 тыс. человек.

Война в Алжире, с одной стороны, наглядно продемонстрировала, что военный разгром экстремистов невозможен, если он не подкреплён наступлением в информационном, дипломатическом, политическом и идеологическом направлениях. Важным фактором на данном этапе стала и поддержка правящего режима со стороны мирового сообщества. С другой стороны, стало очевидно, что исламская партия в 1990-е годы сыграла скорее символическую, чем реальную роль в алжирской политической жизни, так как реальной движущей силой политических и военных успехов ИФС было вовсе не желание построить исламское государство как таковое, а стремление выйти из экономического, социального и политического упадка, в который Алжир скатывался с 1980-х годов.

Тем не менее деятельность ИФС имела ещё одно важное последствие для Алжира, а именно пересмотр властями своего отношения к исламистскому движению. Новый президент Алжира Абд аль-Азиз Бутефлика ещё в своей предвыборной программе в 1999 г. дал понять, что решение основных государственных и политических проблем страны лежит на путях политического примирения государства с исламским движением. Начался переход от политики военного неприятия и прямого вооружённого подавления исламской оппози-



пии в начале 1990-х годов к чётко выраженному стремлению создать условия для политического согласия с умеренными исламскими партиями и интеграции их в политическую жизнь страны, нахождения с ними общих перспективных целей. Дальнейший политический процесс в Алжире подтвердил эту тенденцию: во всех последующих составах алжирского парламента были представлены умеренные исламские партии.

События «арабской весны» не обошли стороной и Алжир. Массовые акции протеста начались в Алжире даже раньше, чем в Тунисе, в декабре 2010 г., и были вызваны безработицей и другими накопившимися социальными проблемами. Между тем Алжиру фактически удалось избежать тех потрясений, которые пережили соседние арабские страны, так как у него уже была «прививка» от силовых трансформаций политической системы с участием исламистов и общество не хотело ни при каких условиях допустить повторения кровопролитных событий.

Активизация процессов политической либерализации, допуск исламистов к участию в избирательном процессе, сопровождавшие движение исламистов в Алжире, оказали влияние и на ближайших соседей. При этом все соседние страны (Египет, Тунис, Марокко), успешно проанализировав ошибки алжирского режима, тщательно контролировали выборы, чтобы исключить возможность вызова правящему режиму. По этой причине ни одной исламистской партии не было разрешено участвовать в выборах со своими собственными программами и лозунгами.

Важно отметить, что алжирские исламисты использовали ещё нигде на тот момент не апробированный в полной мере опыт демократической избирательной процедуры. Предполагалось, что подобный опыт будет воспринят исламским движением в других странах, однако этого не произошло, что стало ещё одним уроком алжирских событий. Несмотря на большое количество сторонников, алжирское общество в целом отвергло исламистскую идею.

В идеологическом плане исламское движение в Алжире, равно как и взгляды его теоретика Аббаси Мадани, оказало незначительное влияние на дальнейшее развитие концепций, связанных с исламской формой правления.

Литература

1. Мадани А. *Азмат аль-фикр аль-хадис ва мубаррират аль-халь аль-ислами*. Аль-Джазаир; 1989. (На араб. языке).
2. Boukhobza M. *Octobre 88: Evolution ou Rupture?* Alger: Editions Bouchene; 1991. 237 p.
3. Долгов Б. В. *Исламистский вызов и алжирское общество (1970–2004)*. М.: Институт изучения Ближнего Востока; 2004. 274 с.
4. Миронова Е. И. *Алжир: смена приоритетов развития*. М.: Институт Африки РАН; 2004. 128 с.



5. Сапронова М. А. *Политика и конституционный процесс в Алжире (1989–1999)*. М.: Институт изучения Ближнего Востока; 1999. 165 с.

6. Бабкин С. Э. *Религиозный экстремизм в Алжире*. М.: Институт изучения Ближнего Востока; 2001. 205 с.

References

1. Madani A. *Crisis in Modern Thought and Justification of Muslim Solution*. Al Jazair, 1989. (In Arabic)

2. Boukhobza M'hammed. *Octobre 88: Evolution ou Rupture?* Alger: Editions Bouchene; 1991.

3. Dolgov B. V. *The Islamist Issue and Algerian Society*. Moscow: Institut izucheniya Blizhnego Vostoka; 2004. (In Russ.)

4. Mironova E. I. *Algeria: Shift in Development Priorities*. Moscow: Institut Afriki RAN, 2004. (In Russ.)

5. Sapronova M. A. *Politics and Constitutional Process in Algeria*. Moscow: Institut izucheniya Blizhnego Vostoka; 1999. (In Russ.)

6. Babkin S. E. *Religious Extremism in Algeria*. Moscow: Institut izucheniya Blizhnego Vostoka; 2001. (In Russ.)

Информация об авторе


Сапронова Марина Анатольевна, доктор исторических наук, профессор РАН, профессор кафедры востоковедения Московского государственного института международных отношений (Университета) МИД России.

About the author

Marina A. Sapronova, Dr. Sci. (Hist.), Prof. of the Russian Academy of Sciences, Professor of Oriental studies, MGIMO-University.

ТЕОЛОГИЯ



- 
- ◆ **Sacra doctrina:**
постижение сакрального
 - ◆ **Классики и современные**
представители мусульманской
богословской мысли
 - ◆ **Систематическое**
теологическое образование
 - ◆ **Религиозные традиции**
и духовная безопасность:
междисциплинарные
исследования



Sacra doctrina: постижение сакрального

DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-1-65-98](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-65-98)

УДК 297[093+930.27] «13»

ВАК 07.00.09; 26.00.01

Всеобъемлющий Свет Божественной Милости в теории и практике суфийского братства Чишти́я

Л. З. Танеева-Саломатшаева

*Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация
salomatshaeva.lola@yandex.ru*

Аннотация: автор статьи, опираясь на философско-суфийские изыскания средневековых мусульманских учёных, достижения современной теоретической мысли и самостоятельную аргументацию, раскрывает суфийское понимание Бытия Бога и Пути к Нему. Источниковедческим материалом послужили, прежде всего, трактаты индийских исламских мыслителей, написанные на фарси: сочинение Али ибн Усмана ал-Худжвири *Кашиф ал-Махджуб ли Абрар ал-Кулуб* («Раскрытие скрытого за завесой для сведущих в Тайне сердца») и литографическое издание труда *Фава'id ул-Фу'ад* «Полезные [знания] для Сердца», принадлежащего шайху Низамуддину Аулийа – одному из наиболее значимых суфийских святых ордена Чишти́я. Убедительно показано, как, оперируя словами-метками, например, Свет и Сердце и их коннотациями (Анвар – множественный Абсолютный Свет, Нур – Свет, а также преломлённый или отражённый Луч), можно прийти к пониманию, что Нур – и Свет, и Луч, и Сияние, и сам Аллах. Исходя из этого, создатели памятников средневековой письменности в странах мусульманского Востока утверждали религиозную парадигму, согласно которой благодаря Единству Бытия (*вахдат ал-вуджуд*) Свет Божественной Милости объемлет всё мироздание: от простого к сложному, а от него – к сердцу человека, прошедшего все пути совершенствования.

Ключевые слова: Аллах, ислам, литографическое издание, малфузат, мурид, муршид, нур, сирр, суфизм, *Фава'id ул-Фу'ад*, шайх

Для цитирования: Танеева-Саломатшаева Л. З. Всеобъемлющий Свет Божественной Милости в теории и практике суфийского братства Чишти́я. *Минбар. Исламские исследования*. 2018;11(1):65–98. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-1-65-98](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-65-98).

The all-Embracing Light of Divine Grace in the Theory and Practice of the Sufi Brotherhood of Chishti

Lola Z. Taneeva-Salamatshaeva

*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation
salomatshaeva.lola@yandex.ru*

Abstract: the author, on the basis of the Philosophical-Sufi studies of medieval Muslim scholars, the achievements of modern theoretical thought and independent argumentation, reveals the Sufi understanding of The Existence of God and the Way to Him. The source of the mate-



rial was, first of all, the treatises of Indian Islamic thinkers written in Farsi: the work of Ali ibn Uthman al-Hudjwiri *Kashf al-Mahdhub li Abrar al-Kulub* («Disclosure of the hidden behind the veil for those who have knowledge in the Mystery of Hearts») and the lithographic edition of Fava'eed al-Fouad «Useful [knowledge] for the Heart», owned by the Sheikh Nizamuddin Awliya – one of the most significant Sufi saints of the Order of Chishti. It is convincingly proven, how, using the words-labels, for example, Light and Heart and their connotations (Anwar – plural Absolute Light, Nur – Light, and also refracted or reflected Ray), one can come to the understanding that Nur is Light, Ray, Shine and Allah Himself. Thus, the creators of the monuments of medieval writing in the countries of the Muslim East asserted the religious paradigm according to which, thanks to the Unity of the Existence (*vahdat al-wujud*), the Light of Divine Grace embraces the entire universe: from the simple to the complex, and from it to the heart of the person who has gone through all the ways of perfection.

Keywords: Allah, Islam, lithographic edition, malfuzat (Utterances), murid (Follower), murshid (Master), nur (Light), sirr, Sufism, Fava'eed al-Fouad, Sheikh

For citation: Taneeva-Salomatshaeva L. Z. The all-Embracing Light of Divine Grace in the Theory and Practice of the Sufi Brotherhood of Chishti. *Minbar. Islamic studies.* 2018;11(1):65–98. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-1-65-98](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-65-98).

Введение

Достижения отечественной академической школы востоковедения, которая за последнюю четверть столетия пережила очевидный отказ от идеологического подхода при изучении памятников религиозной письменности, открывают новые возможности и для современных специалистов в области теологического исследования сакральных текстов «в горизонте ислама», многих интереснейших памятников мусульманской вероучительной литературы.

Несмотря на то что «после долгих лет забвения теология в России вновь обрела статус университетской дисциплины» [1, с. 1278], отношение к ней в научной среде, по замечанию ректора Российского исламского института Р. М. Мухаметшина, остаётся «неоднозначным, даже больше негативным, чем позитивным» [2, с. 104]. А посему только объединение усилий представителей востоковедческой науки и теологической школы способно придать новый импульс как возрождению традиций отечественного мусульманского богословия, так и созданию новых исламоведческих штудий. В результате этого взаимодействия вполне следует ожидать и более глубокого анализа историко-археологического и духовно-цивилизационного контекста священных текстов ислама, а также их трактовки в этом контексте.

Тем более что в последнее время философско-исторические и литературоведческие работы по исламу, и в частности его суфийской традиции, всё больше вбирают в себя целый комплекс сложнейших вопросов, стоящих при изучении духовной жизни исламизированных народов во многих регионах мусульманского мира, включая территории Урало-Поволжья, Северного Кавказа России и Центральной и Средней Азии, где, по замечанию С. М. Прозорова, суфизм и ныне «продолжает играть важную обществен-



но-политическую роль» [3, с. 249]. Появляются переводы богословских сочинений, а также арабо- и персоязычных толкований Корана, столь необходимых для лучшего понимания самой их сути, ибо Российская Федерация принадлежит к группе стран, имеющих собственное мусульманское население, всё более увеличивающееся в связи с притоком мигрантов из бывших советских республик Средней Азии.

Данное обстоятельство, наряду с процессом реисламизации, охватившей места компактного проживания мусульман на территории бывшего СССР и проходящей не в последнюю очередь через возрождение суфизма, в частности идеалов Совершенного человека (*Инсан-и Камил*), а также опасное внедрение идей ваххабитов и салафитов в неокрепшее сознание молодых малообразованных людей, выводит эту проблему в разряд остро актуальных.

Как справедливо утверждает А. К. Аликберов, восстанавливающаяся в своих правах самостоятельной научной дисциплины российская богословская школа сможет обрести прочный фундамент, «только если будет опираться, с одной стороны, на исторически складывавшиеся в России исламские богословские традиции, а с другой – на достижения отечественной науки, прежде всего научного исламоведения» [4, с. 72]. Именно в этом прочном научном союзе, по его мнению, наша богословская традиция с её глубокими историческими корнями будет способна проявить свои конкурентные преимущества среди прочих богословских школ ислама и занять достойное место среди лидеров мусульманской духовной мысли.

Исламский мистицизм и суфийское понимание мира

Среди многообразных течений духовно-интеллектуальной жизни, возникших в русле арабо-мусульманской цивилизации, суфизм по сей день остаётся одним из важнейших. Развитие средневековой философии невозможно представить без творчества суфийских мистиков. Интерес и симпатии к суфизму проявляли такие известные средневековые мыслители, как Абу Али ибн Сина и Абу Хамид Мухаммад ал-Газали, Шихабуддин Йахйя Сухраварди и Мухийуддин Мухаммад ибн ал-Араби, Ахмад ал-Газали, Наджмуддин Кубра и др. Концепции монизма (*тавхид*) и единства бытия (*вахдат ал-вуджуд*) в исламе, разработанные ещё Абу Али ибн Синой и углублённые ал-Араби, опирались на специфическую метафизику, *калам*, на положения раннего шиизма, в которых можно проследить реминисценции неоплатонизма, гностицизма и восточнохристианских построений. Суфийская теософия подпитывалась ими на протяжении веков. Исламский мистицизм – часть мистицизма вообще, поэтому понимание всей культуры как системы, отдельные элементы которой связаны друг с другом и нельзя исключить одну, чтобы не повредить систему в целом, помогает определить место суфизма на каждом конкретном этапе развития.

При выяснении причин зарождения суфизма следует учитывать определённые обстоятельства, приведшие к влиянию на него помимо собственно



ислама (поскольку суфий прежде всего мусульманин) таких уже сложившихся религий, как зороастризм, иудаизм, христианство и манихейство.

Конгломерат указанных выше идей, вылившись в суфизме в учение об интуитивном самопознании, о созерцании Бога посредством углубления в себя, об отрешении от всего земного, а главное – о единении личного «я» и Всеобъемлющего Бога, был очень близок также буддизму и веданте. На этот факт ещё в XI в. обратил внимание знаменитый учёный-энциклопедист Абу Райхан Бируни (973–1048) в своём капитальном труде, посвящённом Индии. Он провёл параллели между доктринами адвайта-веданты и суфизма, а кроме того, отметил влияние на это учение античной философии, выявив черты их типологического сходства и аргументируя свои мысли высказываниями Сократа и Платона.

Суфийское понимание мира основано на богатом опыте предшествующих поколений. Ещё при зарождении мировоззренческих представлений индоиранцев были осмыслены три важнейших постулата: *благая мысль, благое слово, благое дело*¹. Позже они повлияли на комплекс основных принципов суфизма – самосовершенствование, культ бедности (*факр*), совесть, человечность, братство, сострадание, служение добру, великодушие и благородство. Среди духовных предшественников суфиев традиция отмечает «людей скамьи» (*ахл ас-суффа*) – благочестивых мусульман, не имевших в Медине крова и живших под навесом мечети у дома Пророка. К таким же благочестивым относятся и преданный исламу перс-цирюльник Салман Фариси, усыновлённый Мухаммадом и живший в его доме (что позже воспринималось как своего рода знак единения арабской и иранской культуры), а также аскет из Йемена Увайс ал-Карани, инициированный дыханием Бога через Пророка, с которым Пророк никогда не встречался, но о котором он знал как о праведнике, получившем заочно дыхание Милостивого (нафас ар-Рахман). Дыхание самого озарённого Увайса долетело и до Пророка, ощутившего его как милость Божью. С тех пор мистик, достигший озарения без непосредственного руководства живого наставника, а приобщившийся к нему духом умершего, стал называться *Увайси*. К традиции *Увайси* суфии причисляют доисламских пророков Ибрахима, Авраама и Мусу, а также легендарного святого ал-Хадира, или Хизра, унаследовавшего божественное знание от Бога и обучившего этому знанию истинно преданных «друзей Божьих», почитаемых как Аулийа. Такой вид передачи духовных знаний, по мнению богословов, устанавливается свыше и отмечен статусом богоизбран-

¹ Первые философские идеи подобного рода зафиксированы в «Авесте» — своде зороастрийской доктрины, запись которой относится к концу VI в. до н. э. Наиболее древние части (песнопения и гимны Гаты и Ясны) датируются примерно XII–X вв. до н. э., т. е. близки по времени к древнеиндийским Ведам. Зороастризм, названный по имени пророка Зороастра (Заратуштры), возник в начале I тысячелетия до н. э. и основан на идее дуалистичности мира, признании в нём двух начал — добра и зла, света и тьмы. В. В. Бартольд считал, что зороастризму принадлежит важное место в системе формирования различных учений, ибо идея о борьбе добра и зла в мире и участии в ней человека позже существенно повлияла на «несколько религий — позднейшее иудейство, культ Митры, христианство, манихейство, ислам» [5].



ности, при котором умерший передаёт полученные знания живущему не непосредственно, а опосредованно согласно воле Господней.

Становление суфийского понятийного аппарата происходило постепенно, начиная с высказываний таких ранних мистиков, как Абу Са'ид Хасан ал-Басри (642–728), Раби'я ал-Адавийя (714–801), Абу Йазид (Байазид) Тайфур ал-Бистами (ум. 875), Абу-л Мугис ал-Хусайн ибн Мансур ал-Халладж (858–922), Абу-л-Касим ал-Джунайд ал-Хаззаз ал-Багдади (ум. 910), Абу Са'ид Абу-л-Хайр Майхани (967–1049), Абу-л-Касим ал-Кушайри (986–1072), Абу-л-Хасан Али ибн Усман ал-Джуллаби ал-Худжвири (ум. 1072/77), Абдаллах Ансари ал-Харави (1006–1088) и многих других.

Эти авторы обозначили основной круг проблем, связанных с организацией и практикой исламского мистицизма, и наметили подходы к их решению. Таким образом, уже в VIII–X вв. была заложена основа для религиозно-поэтического философствования.

Суфизм – неоднозначное явление духовной жизни, он вызывает самые противоречивые оценки. Одни считают его ересью, отступлением от ислама и заветов пророка Мухаммада. Другие рассматривают суфизм как частный пример вселенского мистицизма и своеобразную реакцию на тлетворное влияние Запада.

Интеллектуалов в современном обществе суфизм привлекает возможностью широкого толкования скрытого смысла его образной системы, тем более что суфийские тексты, и особенно поэзия, таят порой безграничный простор для весьма своеобразных интерпретаций.

Суфизму присуща не только метафорическая система образов, но и чёткая афористичность мысли, обретающая свойство поучительного изречения, не потерявшая своей назидательной значимости и поныне. Тенденции в среде приверженцев суфизма, наблюдаемые с XIX в., направлены на то, чтобы приспособить его к современному образу жизни, модернизировать идеи, особенно идеал Совершенного человека. Всё это в итоге привело к увеличению числа прозелитов этого учения. Пакистанские члены суфийского братства Чишти'я нашли последователей в Малайзии; иранские адепты братства Ни'маталлахия основали свои центры в Европе, Северной Америке, Западной Африке; центр *пира* Вилаят-хана в Нью-Лебаноне (штат Нью-Йорк) предлагает различные курсы и практические занятия по суфизму, на которых участники рядятся в дервишские² одежды, вкушают восточные блюда, столь странным образом приобщаясь к суфизму и воспринимая скорее внешние проявления его культурного своеобразия, нежели его глубинную значимость; широко тиражируются записи пакистанского певца Фатих Али-хана – исполнителя ритуальных песнопений.

² В русском языке принято написание *дервиш*, однако в персидском оригинале термин звучит как *дарвиш*.



За всеми этими проявлениями интереса к суфизму прослеживается влияние процессов, идущих в современном мире, – глобализации, расширения географических границ и повсеместного распространения массовой культуры.

Материалы исследования

Статья основана на многолетних штудиях автора, результатом которых явились монография «Истоки суфизма в средневековой Индии: братство Чиштийа» [6] и *Фава'ид ул-Фу'ад* («Речения шайха Низамуддина Аулийа») [7] – опубликованное факсимиле ранее неизвестной востоковедам рукописи, обнаруженной в Индии в отделе Subhanullah Collection³ за № 297.71/5 библиотеки мауланы Азада Алигархского мусульманского университета.

В настоящее время с тем же названием готовятся к выходу в свет вторая и третья книги, а также серия публикаций в журнале «Ориенталистика» (Orientalistica) Института востоковедения РАН, в которых автором данной статьи впервые будет представлен полный перевод с персидского языка (фарси) на русский язык литографии, выпущенной в 1908 г. в Лакхнау, Индия, издательством Мунши Навал Кишора («Newal Kishore Press and Book Depot») с комментариями и указателями.

Третья публикация автора – с тем же названием *Фава'ид ул-Фу'ад* – будет представлять собой факсимиле рукописи, обнаруженной в Колкате, с комментариями и указателями, атрибутированная знатоком индийских рукописей В. А. Ивановым, по меткому замечанию которого, насущная потребность имеется не столько в переводе текста, сколько в издании самой рукописи. По нашему глубокому убеждению, только по рукописи можно установить дату переписки, наличие или отсутствие отдельных фрагментов, и даже отдельных ключевых слов, относящихся к тем или иным историческим реалиям, а также их замену в соответствии с теми или иными предпочтениями переписчиков.

Не меньший интерес представляет издание настоящего памятника в двух рукописных версиях (Алигархской и Колкатской), при сравнении одной рукописи с другой можно наглядно проследить, как менялся и меняется почерк на протяжении времени, ибо без вовлечённости в изучение арабо-персидской каллиграфии мы потеряем связь с прошлым.

Фава'ид ул-Фу'ад как собрание теологических концептов в области интеллектуального мистицизма

Фава'ид ул-Фу'ад – один из ценнейших классических текстов агиографической литературы Индии, созданный в период с 1308 по 1322 г. Это наставления выдающегося суфийского шайха братства Чиштийа Султана-ул-Машаиха Хазрата Ходжи Низамуддина Аулийа (1242–1325), поучительные

³ Subhanullah Collection – редкая коллекция рукописей, подаренная Алигархскому мусульманскому университету в 1927 г. Саидом Субханаллахом из Горакхпура.



Рис. 1. «Фава'ид ул-Фу'ад» (Полезные [знания] для сердца) (1308–1322). Титульная страница. Литография, издательство «Newal Kishore Press and Book Depot», Лакхнау (Индия), 1908 г.

Fig. 1. *Fawa'id ul-Fu'ad* (Useful [knowledge] for the heart) (1308–1322). Cover page. Lithography, Newal Kishore Press and Book Depot, Lucknow (India), 1908

речения (*малфузат*) которого были записаны на фарси его личным секретарём, преданным *муридом* (послушником) и прославленным поэтом-мистиком Амиром Хасаном Сиджзи Дехлеви (1253–1337).

Фава'ид ул-Фу'ад является своеобразным результатом запоздалой встречи двух великих людей средневековой Индии: учителя – *шайха* (шейха) Низамуддина Аулия и ученика – фарсиязычного поэта Амира Хасана Дехлеви, который, вступив в братство чистиев только в 1307 г., уже в 1308 г. приступил к составлению речений своего *муришида* (наставника).

Знаменательно, что за составление этих речений, пересыпанных стихами, взялся виртуозный поэт – знаток богословской литературы, который в сознательном 54-летнем возрасте (о чём повествуется в первых строках указанного сочинения) принял послушание, и его голову украсил специальный *кулах*⁴ жёлтого цвета с четырьмя клиньями, символизирующими верных сподвижников Пророка.

Неслучайно в любом творении Амира Хасана Дехлеви, будь то газель,

рубаи, поэма или монументальные прозаические записи, скрыт свой потаённый смысл, куда более интересный, чем полная открытость произведения, ибо требует тщательной дешифровки заложенных в них религиозных реминисценций и графической обусловленности применяемых символов, каждый повторный возврат к которым открывает всё новые и новые пласты, отражающие миропонимание суфия.

Взаимопроникновение внутреннего и внешнего смысла текста помогает удостовериться, что он сложен, многогранен и не каждому открывается его несомненная сущность, скрытая за внешней оболочкой. В этом убеждает каждый пассаж рукописи, даже первое обращение к ней.

⁴ Кулах (перс.) — головной убор, которым наставник одаривает в особо торжественных случаях (инвеститура, благой поступок и просто благорасположение).



Так, само название, предпосланное к речениям шайха Низамуддина Аулия, выбрано Хасаном очень удачно и сразу погружает в сосредоточенный мыслительный процесс. Оно доказывает тонкое понимание сути излагаемого и способность истинно суфийского поэта придать особый ритм и значимость сочетанию слов *Фава'id ул-Фу'ад*; это название абсолютно точно переводится как «Полезные⁵ [знания] для Сердца», где Сердце (*фу'ад*) – не физический орган, а нечто глубинно-потаённое, куда как в тайное Тайны (*Сирр*) сердцевины Сердца не может проникнуть даже сам обладатель Сердца, ибо *Сирр* – прерогатива только Всевышнего. Ум, алкающий познания, а через него спасения, может лишь приблизиться к этому главному звену в цепочке самосовершенствования, вкусив сладость благостных Наставлений (*фава'id*), чему, собственно, и посвящён указанный религиозно-философский трактат.

Славословие шайху Низамуддину Аулия в авторском переводе с персидского языка (фарси) на русский язык из литографического издания *Фава'id ул-Фу'ад*:

«Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного!

Сей несравненный и драгоценный перл сокровищницы наставлений, это заветное вместилище сокровенной пронизательности непревзойдённого мудреца, прозванного Благодатью царствия дервишей и духовных братьев, султана шайхов Низама (Низамуддина Аулия) – знатока права, законов религии, Истинного Пути, праведной веры и преданного служения Аллаху – был собран и доведён до слушания как свод и светоч его подлинных благословенных речений. При этом достоверный смысл его милостивых высказываний, приведённых в этом сборнике, растолкован им лично и, в силу устремлённости жаждущих сер-



Рис. 2. «Фава'id ул-Фу'ад» (Полезные [знания] для сердца) (1308–1322). Страница 2. Литография, издательство «Newal Kishore Press and Book Depot», Лакхнау (Индия), 1908 г.

Fig. 2. *Fawa'id ul-Fu'ad* (Useful [knowledge] for the heart) (1308–1322). Page 2. Lithography, Newal Kishore Press and Book Depot, Lucknow (India), 1908

⁵ Проблема в том, что в русском языке нет множественного числа у слова «польза», поэтому для лучшего понимания значимости названия пришлось прибегнуть к развёрнутому пояснению.



Рис. 3. «Фава'ид ул-Фу'ад» (Полезные [знания] для сердца) (1308–1322). Страница 3. Литография, издательство «Newal Kishore Press and Book Depot», Лакхнау (Индия), 1908 г.

Fig. 3. *awa'id ul-Fu'ad* (Useful [knowledge] for the heart) (1308–1322). Page 3. Lithography, Newal Kishore Press and Book Depot, Lucknow (India), 1908

тот, кто грешил, но потом раскаялся. И оба они равны в своём значении согласно следующему хадису: «Раскаявшийся в грехе свободен от греха»⁶. И в связи с этим пояснил, добавив: «Тот, кто грешил против божественных заповедей и вкушал лишь удовольствия, только став *та'ибом* и повиновавшись, найдёт истинное наслаждение в каждом аяте Корана, и, возможно, от искрающегося

дец извлечь из них пользу, получили наименование «Фава'ид ул-Фу'ад» (Полезные [знания] для сердца).

1. Маджлис 1

Воскресенье, третье число, месяца ша'бан 707 г. х. (28 января 1308) – Я, смиренный грешник, Хасан Ала'и Санджари⁶, застройщик сего здания и собиратель сей сути, удостоился чести целовать ноги и лицезреть шайха величайшей мудрости, достоинства и небесного совершенства. Тогда же волею Божественного Полюса (*кутб*) Солнечного Света я, отрешившись от запятнанности бренной жизни и раскаявшись, получил очищение от грехов, и мою голову украсил *кулах насийа*⁷ из четырёх клиньев, хвала Аллаху во всех обстоятельствах!

В этот же день после предписанной полуденной, послеполуденной, шести ракатов вечерней молитвы и воздержания от пищи шайх благословил меня на написание сего труда и соблаговолил разрешить прислуживать ему, благосклонно пояснив:

«*Та'иб* (раскаявшийся) и *муттаки* (благочестивый и богобоязненный) равны, ибо *муттаки* <...> это тот, кто, к примеру, никогда в своей жизни не пил вина и не совершал дурного. *Та'иб* же –

⁶ Как верно заметил Мас'уд Али, автор предисловия к куллийату Хасана Дехлеви, слово «Санджари» является ошибкой переписчиков, в действительности должно быть Сиджзи, поскольку родители Хасана были выходцами из Систана, или Сиджистана, отсюда его нисба Сиджзи.

⁷ *Насийа* — плотно прилегающий головной убор.



зёрнышка отрадного повиновения Господу сгорят все его (*таи'ба*) грехи (т. е. целый ворох грехов)».

Некоторое время спустя речь зашла о том, что люди Господа своего не знали, он был сокрыто хранимым, а Всевышний (*Хак-и Таала*) явил Себя им как явное (*захир*). Благосклонно поведаль: «Покойный ходжа Абу-л-Хасан Нури-и Нурулло во время сокровенной ночной молитвы (*мунаджжат*) повторял, взывая к Аллаху: “О Боже! Сокрой меня от несчастий”. В ответ был ему тайный глас: “Истину ничем не прикроешь, она никогда не останется сокрытой за завесой”».

И далее поведаль следующий рассказ: «Жил в местности Нагор некий почтенный старец, которого звали Хамидуддин Сували⁸, да будет милостив к нему Аллах. Спросили у него: “В чём причина того, что, как говорят, одни из шайхов, уйдя в мир иной, забываются, другие же удостаиваются посмертной вселенской славы”. Ответил: “Имя того, кто в обстоятельствах бренной жизни печётся только о личной славе, обычно после смерти стирается из памяти людей, тот же, кто при жизни свято блюдёт себя, совершенствуясь и не заботясь о личной выгоде, после ухода становится известным всему миру”».

Далее речь зашла о великих шайхах, их высоком статусе по отношению к абдалам, и в благостных выражениях [он] соблаговолил поведать: «Однажды некто, войдя в обитель (*ханаках*) шайха Абдулкадира Гилани⁹, да будет милостив Аллах к его тайне, увидел у ворот беспомощно распростёрто-

⁸ Хамидуддин Сували Нагори (1192–1276), уроженец Лахора, мурид шайха Му'инуддина Сиджзи (1142–1236), основателя индийской силсила братства *Чишти́я*, по заказу которого составил *Трактат о слушании (Рисала-и Сама')*. Его перу также принадлежит трактат *Лавами'*. Рьяно проповедовал добровольную бедность и вегетарианство, запретив даже благотворительную раздачу мяса после похорон того или иного дервиша.

⁹ Мухийуддин Абдулкадир ибн Аби Салих Джангидуст Гилани (ал-Джилани) (1077–1166), основатель-эпоним братства *Кадирийя*, уроженец иранской провинции Гилян, известный ханбалитский проповедник и богослов, прозванный *пир-и дастгир* (старец-защитник) и *гаус-и а'зам* (великий заступник). Обучался в Багдаде у Абу Са'ида ал-Мубарака ал-Мухаррими. Вёл аскетический образ жизни, первоначально не питая особых симпатий к суфиям, отказавшись даже посещать занятия в мадраса Низамийя, поскольку в это время там читал лекции Ахмад Газали (ум. 1126). Но, видимо, это была скорее персональная неприязнь к Ахмаду, ибо позже Абдулкадир Гилани посещал школу мистика Абу-л-Хайра ад-Даббаса (ум. 1131) и, несомненно, был знаком с мистическими учениями. Совершив хадж, двадцать пять лет скитался по пустыням Южного Ирака, появившись в Багдаде в возрасте пятидесяти лет. Известен своим аскетизмом и чтением проповедей, на что его подвиг среднеазиатский суфий Йусуф Хамадани (ум. 1140). После смерти учителя ал-Мухаррими возглавил его школу. Позже для него и его многочисленной семьи (у Гилани было сорок девять детей) халиф приказал построить рибат и мадраса (1134), где он преподавал коранические науки. Будучи ревностным ханбалитом, строго следовал Сунне, осуждая экстатическую практику мистиков. Изложил десять правил поведения мусульманина, которые явились для многих стимулом к мистическому опыту познания, расширяя географию распространения идей братства за пределы Египта. К 1300 г. обители *Кадирийя* уже действовали в Ираке и Сирии, а позже — в Индии, Йемене, Ливане, Палестине, Тунисе, Алжире, Марокко.



го на земле человека со сломанной ногой. Рассказав об увиденном, пришедший попросил шайха прочесть молитву во исцеление несчастного. Шайх ответил: “Оставь, он не достоин этого, ибо невежествен и неучтив”. Пришедший поинтересовался: “В чём его вина?” Шейх ответил: “Вчера этот невежда и двое его друзей из *абдалов*¹⁰ парили в воздухе, словно птицы. Долетев до крыши нашей обители, один из них, соблюдая правила приличия, полетел, повернув направо...”».

Сочинение положило начало новому жанру суфийской литературы в Индии – так называемым *малфузат* и с одобрением было авторизовано самим шайхом, что явилось безусловным новшеством, ибо раньше жития святых создавались учениками уже после смерти патрона (*муршида*). Этот источник щедро цитируют и знаменитый духовный преемник шайха Низаммудина Аулия – Насируддин Махмуд, получивший известность под именем Светоч Дели (*Чераг-и Дехли*); и не менее именитый Амир Хурд; и известный историк Зийауддин Барани; и замечательные поэты Амир Хусрав Дехлеви и Амир Хасан Дехлеви, на сочинения которых ссылаются все поздние исследователи литературы и истории Индии XIII–XIV вв.

Главным композиционным приёмом *малфузат* было сознательное затягивание повествования посредством отступлений, рассуждений, повторных возвращений к сказанному. Это диктовалось самим опытом свободных речений и бесед, располагавших к тому, чтобы изложенный материал усваивался постепенно даже самыми нерадивыми учениками. Предлагаемое сочинение явилось своего рода практическим пособием для суфиев братства Чишти́йа. Его можно читать и изучать с любого места, поскольку оно состоит из отдельных этюдов на заданную тему, для раскрытия которой приводятся выдержки из Корана, отдельные хадисы, высказывания ранних арабских суфиев. В основу повествования вплетены занимательные притчи, приводимые для обоснования теологических концептов, относящихся к области интеллектуального мистицизма. В этом отношении сочинение рассчитано на подготовленного читателя, владеющего арабским языком и знакомого с суфийской терминологией.

Трудно переоценить значение этого памятника не только в становлении житийной словесности, но и в истории распространения суфизма в средневековой Индии, чему немало способствовало раннее знакомство с выдающимися проповедниками. В 905 г. Индию посетил известный суфий Хусайн Мансур ал-Халладж, идеи которого стали эталоном мистического переживания, а позже – исмаилитский проповедник (*даи*) Насир-и Хусрав (1004–1088), чья проповедь социальной справедливости нашла приверженцев в Мултани и ряде других городов Северной Индии.

¹⁰ *Абдал* — ед. ч. бадал (букв. — «заменяющие») — ранг в суфийской иерархии друзей Божьих.



Мировоззренческие основы и практики коллективных богопоминаний (*зикр*), установленные в братствах Сухравардийа и Чишти́йа

Идеи суфизма стремительно распространялись по всему мусульманскому миру, но, только достигнув Индии, суфизм укоренился здесь как форма бытования ислама, приобщение к которому происходило благодаря активной пропаганде различных мистических братств: Сухравардийа, Чишти́йа, Хайдарийа, Кубравийа, Кадирийа и др. Остановимся на двух первых. Основателем братства Сухравардийа был Зийауддин Абу-н-Наджиб ас-Сухраварди (1097–1168) – один из знаменитых учеников Ахмада Газали (ум. 1126) и автор популярного руководства для суфиев «Адаб ал-муридин» («Правило для муридов»). Сухравардийа – одно из 12 материнских братств, придерживавшееся суннитского (шафиитского) мазхаба, ведёт свою духовную цепочку (*силсила*) от Али ибн Аби Талиба (ум. 661) через Абу-л-Касима ал-Джунайда ибн Мухаммада ал-Хаззаза ал-Каварири ал-Багдади (816/826 – 909/910) к Ахмаду Газали. Основателем духовно-религиозной теории и практики этого братства считается Шихабуддин Абу Хафс Умар ибн Абдуллах ас-Сухраварди (1145–1234) – племянник Абу-н-Наджиба ас-Сухраварди. Последний организовал в Багдаде мадраса Низамийа, куда отовсюду стекались ученики и где первоначальный курс обучения прошёл Абу Хафс, впоследствии ставший известным суннитским проповедником и наставником. Багдадский халиф ан-Насир (1180–1225) построил для Абу Хафса обитель в Багдаде, где он читал лекции и принимал учеников, одним из которых был знаменитый персидский поэт Саади Ширази (1219–1292).

В мировоззренческом аспекте сухравардийи следовали доктринам Абу Хамида Мухаммада ибн Мухаммада ал-Газали ат-Туси (1058–1111), обоих Сухраварди (дяди и племянника) и Мухийуддина Абу Абдуллаха Мухаммада ибн Али ал-Андалуси (1165–1240). В практике они придерживались громкого коллективного богопоминания (*зикр*), началом которого была формула *шахады* (свидетельства): *ла илаха илла Ллаху ва Мухаммадун Расулу-Ллахи* (нет Бога, кроме Аллаха, и Мухаммад – Пророк Его).

При личном тихом *зикре* практиковалось многократное произнесение семичастной формулы *шахады*, однако без упоминания имени пророка Мухаммада (*Ла илаха илла Ллаху*), затем произносилось одно из прекрасных имён Аллаха и его эпитеты (*Хува, Хайй, Вахид, Азиз, Вудуд*). Инициация (посвящение в суфийский орден) проходила в два этапа, первый из которых длился от трёх до шести месяцев. Второй зависел от степени подготовленности «идущего по Пути» (*салика*), после чего он удостоивался особой одежды из сшитого из четырёх-пяти или двенадцати клиньев головного убора, цвет которого не имел значения.

Индийские сухравардийи придерживались традиций, заложенных основателями братства. Они часто бывали при дворах делийских султанов, не отказы-



вались от пожалованных им вакфных земель и отличались приверженностью к роскоши. Популярность их была безграничной, даже среди аскетов Чиштиа, о чём свидетельствуют многие страницы *Фава'id ул-Фу'ад*, посвящённые современнику Фаридуддина Мас'уда Гандж-и Шакара (1175–1266) – Бахауддину Закарийа Мултани (1182–1262), в окружении которого вплоть до его смерти, т. е. около двадцати пяти лет, находился прославленный поэт Фахруддин Ираки (1213–1289). Его мистические стихи в сборнике *Лама'ат* («Вспышки»), написанные под влиянием философии «озарения» Мухийуддина Мухаммада ибн Араби, и сегодня исполняются пакистанскими певцами (*каввали*) на могиле его учителя Бахауддина Закарийа в городе Мултани.

Как явствует из *Фава'id ул-Фу'ад*, члены братства Чиштиа не выработали своей теоретической базы и пользовались в основном доктринами сухравардийев, несколько смягчая их в плане членства, отправления культа и активного участия в распространении идей братства через дочерние организации. Чиштии при этом отвергали предложенные им чины и отказывались от любых контактов с властью, отрицали накопительство, а в своей доктрине опирались на концепцию *вахдат ал-вуджуд*.

Основные идеи суфизма: теоретическая база и понятийный аппарат

На начальном этапе своего развития суфизм состоял скорее из практических, чем из теоретических установок, так как людей с богословским образованием среди ранних суфиев было немного. По мере же становления суфийских братств авторитет и популярность учения возрастали среди различных слоёв и социальных групп мусульманского общества, под практику подводилась теоретическая база и вырабатывался понятийный аппарат. Морально-этическая сторона суфизма всегда имела ярко выраженный демократический характер, отражая умонастроения людей, осознававших несправедливое устройство мира и видевших выход в отрешённом образе жизни. Однако схоластические изыски мистиков подчас доходили до абсурда. Типичный пример таких «игр» – трактовка термина *суф*.

С первой буквы *сад* (использующейся в арабском алфавите для обозначения эмфатического звука «с») в составе слова *суф*, как указано в трактате *Аврад ал-ахбаб*, начинаются такие слова-символы, как искренность (*садака*), защита (*сийана*), добронравие (*салах*); со второй буквы *вав* – верность (*вафа'*), соединение (*васл*), восторг (*вадж*); с третьей буквы *фа* – радость (*фарах*), победа (*фатх*), утешение (*фарадж*). Эти сигнальные понятия-метки становились своеобразными опознавательными знаками будущего морально-нравственного кодекса суфиев, одним из главных концептов которого стал идеал Совершенного человека (*Инсан-и Камил*).

В мусульманском богословии термин *Инсан-и Камил* впервые использовал Ибн Араби. В основе его учения о Совершенном человеке лежат представления



о параллелизме в строении Вселенной и человека, который предстаёт не только прототипом мира, но и копией Бога (*нусха-и хакк*). Он является своеобразным полюсом (*кутб*), вокруг которого вращаются все сферы сущего, как материальные, так и духовные, поэтому он – *священный свиток (мухтасар-и шариф)*, в котором соединились прекрасная душа, сошедшая из Горнего мира, и безобразная телесная оболочка, принадлежащая миру дольнему. Согласно Ибн Араби, Совершенный человек есть перешеек между светом и тьмой. Всевышний дал ему два ока: одним он обращён к свету, который указывает ему выбор правильного Пути, другим – ко тьме, которой он следует [8, с. 71]. Но, будучи причиной и целью творения, он занимает в мироздании исключительное положение. Ему подчиняются живые существа, горы, реки, моря и пр. Совершенный человек – залог существования Вселенной, он – *столп (имад)*, на котором покоятся небеса. Первое творение Бога – Мухаммадова сущность (*хакика ал-мухаммадийя*), давшая начало Совершенному человеку, и она заключается в божественном знании; а это знание передаётся пророкам, посланникам и святым, каждый из которых отражает одну из множества истин (*хакаик*). Пророк Мухаммад – совершеннейший из совершенных, своего рода «матрица» рода человеческого, ради которого и создан этот подлунный мир.

Разделяя эти взгляды, Абу Хамид ал-Газали отмечал, что разум (*акл*) человека соответствует высшей духовной сфере Вселенной (*малакут*), его душевные силы и ощущения – средней, полутелесной сфере (*джабарут*), физические свойства – низшей, материальной природе (*мулк*). Согласно ал-Газали, человек есть бледная копия божественных атрибутов, ибо, как говорится в Коране, он, подобно Аллаху, «видит», «слышит», «обладает членами» и т. п. Но вместе с тем ал-Газали отрицал тождественность божественных и человеческих атрибутов, избегая обвинений в проповеди воплощения Бога в человеке (*хулул*).

Ал-Газали принадлежит заслуга в окончательной легализации идей суфизма. Он утверждал ценность морально-этических установок суфиев, указывал на глубокое осмысление веры через самодисциплину, уединение, молитвы и поминание Бога. Излагая теорию и практику суфизма, ал-Газали пришёл к выводу, что она не противоречит нормативному исламу, и обосновал это толкованием аятов Корана и хадисов [9, с. 37, 213, 298–299]. Он считал, что идеи суфиев, их опыт мистической любви к пророку Мухаммаду могут стать силой, объединяющей всех мусульман. Вот почему труд ал-Газали «Воскрешение наук о вере» вызывал уважительное отношение как суфиев, так и сторонников традиционного вероучения.

В это время в общих чертах складывается и собственно суфийская традиция, отличная от прочих идейных и религиозных течений в исламе. Создаются сочинения, фиксирующие теорию и практику суфийского учения, авторы которых стремятся доказать правомочность существования суфизма в лоне ислама и закрепить особую терминологию. Появляются специальные труды (конец X – начало XI в.), в том числе *Китаб ал-лума' фи-т-таставуф* Абу



Насра ас-Сарраджа ат-Туси (ум. 988), где изложены доктрины суфизма, сопровождаемые многочисленными цитатами из источников; *Китаб ат-та'арруф* Абу Бакра Мухаммада Калабази (ум. 990 или 995 г. в Бухаре) – сочинение, высоко ценимое суфиями, особенно в средневековой мусульманской Индии. Об этом труде Шихабуддин Йахья ал-Мактул Сухраварди (ум. 1191) заметил: «Если бы не *ат-та'арруф*, мы бы не знали *ат-масаввуф*». В этот же период появляется и третий обобщающий труд по суфизму – *Кут ал-Кулуб* («Пища для сердец») Абу Талиба ал-Макки (ум. в 998 в Багдаде), на который опирался ал-Газали и цитаты из которого встречаются в более поздних сочинениях, в том числе и в *Фава'id ул-Фу'ад*. Следует упомянуть и сочинение крупного представителя хорасанской школы суфизма Абу Абдуррахмана Мухаммада ибн ал-Хусейна ал-Азди ас-Сулами ан-Найсабури (937 или 942–1021): *Рисалат ал-маламатиййа, Адаб ас-сухба и хака'ик ат-тафсир, ар-Рисала ал-Кушайриййа фи ал-'илм ат-масаввуф (Рисала-и Кушайри)*¹¹. А также трактат Абу-л-Хасана Али ибн Усмана ал-Джулаби ал-Худжвири *Кашиф ал-Махджуб ли Абрар ал-Кулуб* («Раскрытие скрытого за завесой для сведующих в Тайне сердец») [10].

Два последних труда были очень популярны на Востоке, и на них ссылаются почти все средневековые авторитеты, в частности Фарируддин Аттар (ум. 1220) в агиографическом сочинении *Тазкират ал-авлийа* («Повествование о друзьях Божьих») и Абдуррахман Джами (1414–1492) – в *Нафахат ал-унс мин хадарат ал-кудс* («Дуновения дружбы из сердечной святости»).

Поскольку трактат ал-Худжвири прямо или косвенно цитируется в *Фава'id ул-Фу'ад*, приведём вкратце его содержание. Суфизм – мирозерцание, при котором во главе всего стоит Абсолют, обычно не называемый Богом. Это Высшее Начало обозначается по-разному: арабы именуют Его Сущностью Абсолюта (*Зат-и Мутлак*), а иранцы – Сутью Божества, или *Биранг*, буквально «бесцветный», но чаще всего термином Истина, Истинный (*хакк*).

Вселенная, проникнутая Истинным, подразделяется на миры: первый – низший, материальный, включающий камни, растения, животных и людей, т. е. мир вещный, окружающий человека и осязаемый им, – *алам-и махсусат*. Этому подлунному миру присущи явления роста и распада, истока и возврата (*мабда' ва ма'ад*), другими словами – движение по кольцу (*истихала*), замыкающемуся на последнем звене – человеке. То есть суфий, взыскующий Бога, заключён в кольцо низшего мира и должен стремиться к освобождению из него. Подлунный мир перемежается с четырьмя стихиями: сфера первой стихии – земля или прах; сфера второй – вода; сфера третьей – воздух; сфера четвёртой стихии – огонь. Суть праха – существовать для растений, суть растений – существовать для животных, суть животных – существовать для людей, суть людей – стремиться к состоянию Совершенного человека (*Инсан-и Камил*). Следует перечисление четырёх духов человека: растительного, животного,

¹¹ Трактат вскоре после его написания был переведён на фарси Абу Али Хасаном Усмани.



человеческого и ангельского. Растительный дух жив водой, согласно аяту 21-й суры Корана: «Мы... сделали из воды всякую вещь живую» (21:31); животный дух – велениями Аллаха, согласно аяту 17-й суры Корана: «Скажи: “Дух от повеления Господа моего”» (17:85); человеческий – дыханием: «И Мы вдохнули в неё (Марию) от нашего духа и сделали её и её сына знамением для миров» (21:91); ангельский – святым духом (здесь и далее в круглых скобках указана общепринятая система нумерации аятов Корана по [11]).

Второй мир – духовный, сверхчувственный и негласный (*‘алам-и малакут или ‘алам-и арвах*) – выше первого: в то время как окружающее нас преходяще, духовная, бестелесная сущность постоянна и вечна. Далее идёт описание сотворения небес по нисходящей: седьмые небеса – Сатурн, шестые небеса – Юпитер, пятые небеса – Марс, четвёртые небеса – Солнце, третьи небеса – Венера, вторые небеса – Меркурий, первые небеса – Луна. Над семью небесами возвышаются: зодиакальная сфера планет, подчиняющаяся законам Корана; зодиакальная сфера восьмых небес, где расположен Божий Трон, который поддерживают носители Трона (*хамил ул-‘арш*): Джабраил, Мика‘ил, Исрафил и Азра‘ил. Они олицетворяют четыре функции эманации (*файд*): первый внушает существам знания, второй доставляет им насущную пищу, третий наделяет их бытием, четвёртый прекращает в положенный срок их жизнь; затем идут: божественная сфера девятих небес; беззвёздность десятых небес и одиннадцатые небеса – *эмпирей*, откуда льётся сплошной Свет Истины.

Между этими мирами существует уподобленный мир (*‘алам-и мисал*), который отражает то, что присуще первым двум, воспроизводя это в виде призраков.

В третьем измерении есть ещё один мир, промежуточный между духовным и чувственным. Это – мир необходимости (*‘алам-и лазим* или *‘алам-и джабарут*), мир абсолютного покоя, который, как торжество царствия небесного, суфии сравнивают со сном без сновидений.

Превыше же всего эмпирей, где находится Божественная Сущность (*Алам-и Хувийат*), которая и есть Начало всех Начал. Все миры суть её эманация, из неё на остальные миры льётся сплошной поток Божественного Света. Другие миры относятся к Божественной Сущности, говорят суфии, так же, как волны – к океану или лучи – к солнцу.

С этим положением перекликается представление о человеке. На вопрос: «Что такое человек?» – суфий отвечает: «Он есть атом Божественной Сущности, заключённый в грубом теле, а по отношению к миру реальному (макрокосму) он – его малая форма (микрокосм), познав которую, познаешь Господа». А посему, согласно хадису Пророка: «Тот, кто познал самого себя, познал Господа своего», ибо Истинный сотворил людей, чтобы они Его познали. Приводится и другой известный хадис ал-Кудси, объясняющий причину сотворения человека: «Я был скрытым сокровищем, и хотел Я быть познанным, и создал Я мир», совершеннейшее творение в котором – Человек. Человек – «свиток», на котором начертаны письма Бога, явившие собой всю Вселенную.



В считающемся каноническим сборнике суннитских преданий – книге хадисов «Аль-джами-ас-Сахих» средневекового исламского богослова имама Абу ‘Абдуллах Мухаммад ибн Исма‘ил ал-Бухари (810–870), более известного как ал-Бухари, приведено мнение одного из наиболее известных сподвижников пророка Мухаммада Абу Хурайры (599–676): «Аллах сотворил Адама по Своему облику». Поэтому тот, кто познал себя, познал духовно Бога и познал мир. Но для этого нужно пройти сложный мистический Путь, который есть, по сути, странствование путника к Богу и странствование в Боге: первое – конечно, второе – бесконечно. Путь постепенно приводит к Свету и способности видеть вещи такими, какие они есть. В результате человек умирает в своём бытии и рождается в бытии Бога. Стало быть, конечная цель человека – духовное единение с Абсолютом, к которому он постоянно стремится. Для достижения этой цели человек должен пройти сложный, тернистый Путь, состоящий из четырёх стадий: *шариат*, *тарикат*, *ма‘рифат* и *хакикат*.

Первая стадия – *шариат* – прямой, правильный Путь, или предписания, авторитетно установленные в качестве свода обязательного религиозного закона. Источниками шариата являются Коран и Сунна Пророка, а также указания Корана относительно религиозной догматики (*ака‘ид*), этики (*ахлак*) и юриспруденции (*фикх*). В этой стадии adept должен выполнять все предписания шариата. После того как он укрепился в знании религиозных истин, он вступает во вторую стадию – *тарикат* (Путь духовного совершенствования).

В десять условий *тариката* входят: раскаяние; поиски *пира*, или наставника; страх перед Богом за деяния свои; надежда на милость Божью; отказ от наслаждений и похоти плоти; становление adeпта учеником (*мурид*); служение *пиру*; беседа с разрешения *пира*; слушание его наставлений; предание себя строгой аскезе. Ученик, достигший определённой стадии служения, получает одежду из грубой шерсти (*хирка*) – власяницу, сшитую нитками самим шайхом-*пиром* как дар его магической силы (*барака*). Одновременно вступивший в братство получает и перемётную суму (*пишкул*), служащую для сбора подаяний. На Пути *тариката* одним из средств повышенного религиозного воодушевления служит богопоминание (*зикр*), а также повторение специальных формул, характерных для каждого отдельного суфийского братства, которые сообщаются неопиту во время инициации.

Существуют следующие виды *зикра*: громкий (*зикр-и джали*), иногда сопровождаемый музыкой, и тихий (*зикр-и хафи*), произносимый шёпотом или мысленно, а также индивидуальный и коллективный, совершаемый в определённые дни. Внешне это достигается так: участники *зикра*, а таковыми являются все члены братства, становятся или садятся в круг и, производя ритмическое движение корпусом, произносят одно из девятидесяти девяти имён Аллаха или специальную религиозную формулу братства. После этого, впад в мистическое настроение и на время возвысившись не только над собой, но и над своим сознанием, они начинают испытывать особое чувство, как бы утопая в блажен-



стве познания Всевышнего. Однако такое состояние было уделом немногих и наступало как завершение длительного Пути подвижничества и молитв.

Затем суфий вступал в третью стадию – *ма'рифат* (гносис) – интуитивное познание Бога. В десять условий *ма'рифата* входят: полное уничтожение себя в Боге, принятие аскетизма, перенесение любых тягот, поиски всего чистого и дозволенного, познание и соблюдение всех правил *шариата* и *тариката*, отречение от этого мира, достижение тайн экстаза, когда суфия охватывает внезапно нахлынувшая радость от «вкушения» (*завк*) особого чувства мистического озарения (*хал*)¹² и единения с Богом (*васл*), достигаемого в том числе и практикой специальных упражнений по искусственной задержке дыхания. Такой искус может посещать суфия неоднократно и считается даром свыше, не поддающимся словесному определению. В этот момент душа человека, как бессмертная частица Божественной сущности, соединяясь с Первоначалом, становится неразделимой с ним. Это состояние прекрасно передано суфийскими поэтами, начиная с Сана'и, Аттара, Руми и кончая персоязычными поэтами средневековой Индии. В образной форме поэты-суфии рисуют соединение (*тавхид*) мистика с Богом, к которому стремится каждый «идуший по Пути познания Всевышнего» (*салик*). Стремление мистика к соединению исключает мысль о награде в загробной жизни, ибо служение суфия есть бескорыстное стремление к воссоединению с Богом. Как пример такого служения показательно молитвы-импровизации первой женщины-подвижницы Раби'и ал-Адавийи¹³.

В стадии *ма'рифата* следует пройти несколько путей, каждый из которых именуется «прогулкой», «путешествием» (*сайр*). Первая «прогулка» – «путешествие к Богу». В этом состоянии душа мистика начинает сердцем постигать Истину и видеть все действия и имена исчезающими в действии Всевышнего. Вторая называется «прогулкой в Боге». Здесь мистик становится отмеченным качествами самой Истины и начинает ощущать её приближение. Третья – «путешествие с Богом». Здесь суфий уже предстаёт перед Истиной, как некогда пророк Мухаммад, вознесённый на небо, предстал перед Аллахом. В этой стадии двойственность исчезает: Истина и адепт сливаются воедино. Нет никакого бытия, кроме Истины, – и сам адепт погружается в состояние небытия. Четвёртая стадия называется «путешествие с Богом под Богом». Здесь суфий, находясь в состоянии экстаза, совершает обратное шествие, начиная осознавать, что его «я» не есть обособленная сущность, а есть атом всевоспроизводящей начальной субстанции. Тогда, по терминологии суфиев, он достигает состояния, именуемого *фана'*. Этот термин суфии возводят к кораническому

¹² Родоначальниками науки о состояниях (*хал*) и стоянках (*макамат*) традиционно считаются Зу-н-Нун Мисри (ок. 796–860/61) и Абу Али ал-Харис ал-Мухасиб (ок. 781–857).

¹³ Своё служение Богу Раби'а определяла как любовь к Нему и соединение с Ним: «О Господи, звёзды светят, сомкнулись очи людей, закрыли цари врата свои... Всякий влюблённый уединился со своей возлюбленной, а я теперь одна с Тобою. О Господи, если я служу Тебе из страха перед адом, то спали меня в нём, а если служу я Тебе в надежде на рай, изгони меня из него. Если же служу я Тебе ради Тебя самого, то не скрой от меня Своей вечной красоты» [12, с. 17–18].



стиху: «Всякий, кто на ней, исчезнет» (55:26), он означает самоуничтожение, стирание личностных качеств и атрибутов, замену их божественными [13, с. 251]. Суфий теряет говорящую (*натика*) душу и забывает о своём прежнем состоянии, вступая в вечное «пребывание в божестве» (*бака*). Теперь он – атом самой Истины. Объяснить это состояние словами очень сложно. Знаменитый персидский суфий Абу-л-Хасан Харакани (ум. 1034) даёт следующее определение: «Суфий не тот, у кого рубище и молитвенный коврик, не тот, кто ревностно блюдет правила дервишизма, а тот, кого нет, кто исчез».

В стадии *ма'рифата* суфий приобщается к *наставничеству*, ему жалуют «власяницу мистического познания и преданности» (*хирка-и ирадат*) и он становится «истинным учеником» (*мурид-и хакики*).

Четвёртая ступень суфия на Пути восхождения к Богу именуется словом Истина (*хакикат*). В этой стадии суфий чувствует себя духовно приближенным к Богу – Истинным, созерцая предметы в их раскрывшемся подлинном образе. Суфий уже не живёт на земле, его существо пребывает между бытием и небытием, как бы в постоянном озарении и экстазе, когда всё земное для него не существует и не касается его. По суфийской терминологии – это уничтожение личности в обоих мирах. В десять степеней *хакиката* входят такие положения, как обязанность постичь добро и зло, сокрытие от непосвящённого тайн мистического экстаза, знание и обязательное исполнение каждого из десяти положений *шариата*, *тариката* и *ма'рифата*.

Изложенные суждения приводятся в суннитских трактатах. Что касается шиитских воззрений, то с некоторыми модификациями они рассматриваются крупнейшим исмаилитским философом Насир-и Хусравом в ряде его произведений, в частности в *Хан ул-ихван* («Трапеза братьев», 1031 г.) и приписываемом ему *Мир'ат ал-мухаккикин* («Зерцало ищущих Истинного», 1069 г.). В предисловии к этим работам автор замечает, что с их помощью можно взглянуть на себя и, как в зеркале, увидеть Бога, вкусив предварительно весь необходимый «путевой припас». С философской стороны указанные проблемы рассмотрел прославленный мусульманский философ Абу Али ибн Сина в трактате *Мабда' ва ма'ад* («Исток и возврат»), в котором подчёркивал, что от истока возможно прийти к достойному возврату, лишь пройдя ряд стадий, которые, как завесы, Лик Истинного, а также Абу-л-Хасан Али ибн Усман ал-Джуллаби ал-Худжвири в упомянутом сочинении *Каишф ал-Махджуб ли Абрар ал-Кулуб* («Раскрытие скрытого за завесой для сведущих в Тайне сердец»).

Идеи суфизма в интерпретациях различных суфийских школ

Итак, Путь мистического самосовершенствования все суфии подразделяют на *шариат*, *тарикат* и *хакикат*. *Аш-шари'а* – комплекс закреплённых Кораном и Сунной обязательных предписаний для всякого правоверного мусульманина. Обязателен он и для суфия, вступившего на Путь, ибо, не пройдя его, он не может вступить в следующую стадию. *Тарик*, или *Тарика*, – буквально «дорога,



путь» – термин, появившийся уже в IX в. и обозначающий метод, ведущий к мистическому познанию Истины. В XI – середине XII вв. в Хорасане на базе обитателей с устойчивым составом учеников создаётся своеобразный институт учитель (шайх, муришид, пир) – ученик (мурид); ученик при этом беспрекословно подчинялся своему наставнику на Пути следования к Богу. Метод *Тарика* становится равнозначным *сулук* (Путь), а путник получает название *салик* (странник). Суммируя, можно повторить вслед за известным суфием Азизудином Насафи, что «шариат есть Слово пророков, тарикат – деяния пророков и хакикат – видение пророков»¹⁴.

Обратимся к высказываниям самих суфиев. Ал-Джунайд, лидер иракской школы суфизма, отмечал: «*Тасаввуф* зиждется на восьми свойствах: великодушные, покорность, терпение, символика, скитание на чужбине, шерстяное облачение, странничество, нищета и укрепляется восемью свойствами восьми посланников: великодушием Ибрахима¹⁵, покорностью Исхака¹⁶, терпением Аййуба¹⁷, символизмом Закарийи¹⁸, скитанием Йахьи¹⁹, шерстяным одеянием Мусы, странничеством Исы и нищетой Мухаммада.

Ал-Джунайд подчёркивал: «Мы вынесли *тасаввуф* не из шумных споров и перебранок – мы его выстрадали голодом и отрешением от всего, что любили и что могло быть усадой наших глаз». Он же, говоря о суфизме, замечает: «Сей Путь человек должен пройти, держа в правой руке Божью Книгу, а в левой – Сунну Пророка, освещая этими двумя свечами дорогу, дабы не упасть в яму сомнения и не впасть в мрак ереси» [14, р. 5].

Багдадский мистик Абу Бакр аш-Шибли ал-Багдади (ум. 945) изрёк: «Суфий – тот, кто в обоих мирах не зрит ничего другого, кроме Бога» [14, р. 44].

Другой багдадский мистик, прославившийся любовью к Богу, Абу-л-Хусайн Нури (ум. 907) подчёркивает: «Суфии – те, чьи сердца освободились от обид на людей, очистились от мерзкого *нафса* (карнальная душа) и дурных вожделений во имя главного – покойного пребывания с Истиной» [14, р. 43].

¹⁴ Насафи 'Азизуддин. Ал-инсан ал-каmil. Тегеран, 1359 г.х. С. 3.

¹⁵ Ибрахим (библ. Авраам) почитается как пророк, который не был ни иудеем, ни христианином, он был ханифом, т. е. единобожником, согласившимся принести в жертву долгожданного сына. Его сын Исхак (Исаак) в Коране в эпизоде жертвоприношения уступает место Исмаилу – пророку, сыну Ибрахима от рабыни Хаджар (Агарь).

¹⁶ Исхак (Исаак) – пророк, имя которого в Коране не названо, но в суре «Стоящие в ряд» сказано, что сын Ибрахима готов к закланию: «Отец мой, делай, что тебе приказано; ты найдёшь меня, если пожелает Аллах, терпеливым» (37:102).

¹⁷ Аййуб (Иов) – пророк, подвергшийся суровым испытаниям, которые он стойко сносил, уповая на Всевышнего.

¹⁸ Закарийа (Захария) – отец Иоанна Крестителя.

¹⁹ Йахья (еванг. Иоанн Креститель) – пророк и праведник, первым предсказавший пророческую миссию Исы. Мусульманская традиция особо подчёркивает, что кровь на блюде с его головой бурлила и кипела. Место в Омейядской мечети в Дамаске, где захоронена его голова, – объект поклонения мусульман.



Поэты передают эти суфийские мотивы по-своему. Вот как они звучат у Дж. Руми:

*Тетрадь суфия – не чернила письмен,
А белоснежная чистота сердца* [15, с. 181]

Са'ди, который сам был *муридом* Шихабуддина Абу Хафса Умара Сухраварди, пишет в «Бустане»:

*Следует ступить на стезю тариката [в определённый] миг,
Ибо не стать истинно стойким без этого шага* [16, с. 30]

В комментариях к его суфийским текстам дано такое определение: «Суфий – тот, кто погружён в себя и растворён в Истине».

Все суфийские сочинения пестрят выдержками из Корана и изречениями Пророка, особенно часто встречаются хадисы-*кудси* – священные хадисы, идущие от самого Аллаха. Например, у Сана'и о том, что Бог был неведомым сокровищем и проявил Себя, дабы быть познанным:

*Был Я неведомым сокровищем, пока не
Проявил Себя в творении, дабы ты узнал меня* [17, с. 489].

Концепт мистического Пути к познанию Всевышнего

В духовном процессе познания Всевышнего различаются три этапа, или момента, необходимые для каждого члена братства: покаяние, очищение, совершенство. На Путь к совершенствованию *мурид* вступает, заручившись поддержкой наставника – шайха, пройдя специальный ритуал клятвы верности, *бай'а*, сопровождающийся рукобятием – подачей руки, означающим скрепление договора духовно-религиозным обменом между учителем и учеником. Суфии особо выделяют и другую присягу – *ирадат*: полное подчинение *мурида* воле *муршида*. Пройдя и усвоив ступени *шариата*, послушник вступал на Путь *тариката*, где через морально-психологические опыты достигал цели кратчайшим образом, после чего устаивался рубища – *хирка*, чётки – *тасбих*, головного убора – *кулах*, а иногда, как особо одарённый, и письменного разрешения на наставничество – *иджаза-нама*, позволяющего пропагандировать идеи братства в других краях.

Поскольку в суфизме вводился образ странствования на Пути к познанию Всевышнего, естественными оказывались и понятия «стоянок» – *макамат* и «состояний» – *ахвал*. Каждая из *макам*-«стоянок» представляла определённый этап отречения от мирских соблазнов. Количество «стоянок» мистического Пути в разных братствах колебалось от семи до ста. Стоянка – это то, чего нужно достичь, преодолев все «преграды», считали суфии. Согласно Абу Насру ас-Сарраджу, суфийский Путь состоит из семи «стоянок»: *тавба*, *вара'*, *зухд*, *факр*, *сабр*, *таваккул* и *риза'*.

Первой «стоянкой» обычно считается *тавба* (покаяние), т. е. стремление, раскаявшись в грехах, очиститься от страстей и вожделений, полностью предав себя Богу. У пророка Мухаммада спросили: «Что есть признак покаяния?»



Ответил: «Раскаяние – *надамат*» [18, с. 52]. Большинство суфиев считают, что на этой важной стоянке идущий по Пути «должен держаться за полу учителя – *пира* или *мурида* и беспрекословно выполнять все его наставления». Гератский шайх Абдаллах Ансари из ста этапов (*манзил*) Пути на первое место ставит *тавба*: «Первым этапом (*манзил*) на Пути надежд является стоянка *тавба*, и означает она возвращение к Богу. Её основанием служат: угрызения совести – в сердце, прощение в языке и отсечение себя от скверны и дурных людей» [19, с. 6].

Вторым этапом многие суфийские авторитеты признают *вара'* – воздержание от запретного. Главное здесь – разграничение дозволенного (*халал*) и запретного (*харам*). *Вара'* – это воздержание от всего, что есть отклонение от божественного закона (*шар'*), от того, что причиняет духовный вред и уводит от довольствования малым. Шибли заметил: «Воздержание бывает трёх видов: 1) воздержание в языке, когда молчание предпочтительнее навязчивого вмешательства не в свои дела; 2) воздержание от сомнительного и непозволительного свидетельствования; 3) воздержание сердца от дурных помыслов и плохого нрава» [18, с. 52].

Зухд (отказ от мирских благ) – это третий этап, предполагающий воздержание от греха, отречение от излишеств и от всего, что отдаляет от Бога и ведёт к отпадению от Него. *Зухд* бывает трёх видов: от мира; от тварного; от себя. Отрешённость от мира предполагает: память о смерти, душевную твёрдость, беседы с дервишами; отрешённость от тварного предполагает: осознание тайного смысла учения, искреннюю [веру] в предопределение, мольбу за немощных; отрешённость от себя предполагает: знание дьявольского вероломства, понимание своего бессилия и отказ от чинов.

Четвёртый этап – *факр* – добровольная нищета. На этой «стоянке» суфий с самого начала добровольно обрекает себя на бедность и нужду. В свете приписываемого Пророку изречения «Нищета – моя гордость» (*ал-факр фахри*) это означает духовную наготу и немощь перед Богом, осознание того, что человек не имеет ничего, что не исходило бы от Бога. Суфии придавали этой «стоянке» большое значение, опираясь на аят Корана: «О люди, вы нуждаетесь в Аллахе, а Аллах богат, преславлен» (35:16).

Сабр (терпение) – пятая «стоянка» на суфийском Пути. Терпение – показатель веры. «Когда Пророка спросили, что есть вера, он ответил: терпение, ибо *вера* – это половина терпения, а терпение – половина *шукра*». Термин *сабр* имеет множество значений, суть которых сводится к спокойному приятию всего труднопереносимого. *Сабр* в высшем проявлении приводит к безразличному, покорному приятию любых духовных испытаний.

Таваккул (упование на Аллаха) – шестая «стоянка». Суфий в этом состоянии довольствуется данным текущим моментом, отсюда распространённое выражение *Ас-суфийа ибн вакт*, т. е. «суфий – сын времени». Он приемлет всё, что исходит от Бога, и в высшем проявлении своём полностью отказывается от личной воли, уподобляясь «труп в руках мойщика трупов». Традиционалисты



резко выступали против концепции *таваккула* в её крайних формах, считая её отступлением от Сунны Пророка. Согласно хадису, некто пришёл к пророку Мухаммаду, пустив свободно пастись своего верблюда. Пророк спросил: «Где ты оставил верблюда?» Он ответил: «Отпустил его с упованием на Бога». Пророк посоветовал бедуину: «Сначала привяжи своего верблюда, а уж потом уповай на Бога».

Седьмой этап Пути – *риза*’, удовлетворённость. На этом *макаме* суфий так поглощён Богом, что покорно переносит всё, что Им предписано, переставая реально ощущать окружающее. Некоторые суфии, в частности хорасанские, относят эту «стоянку» к психическим состояниям (*ахвал*).

«Стоянки» достигаются путником, который преодолевает очередные этапы Пути благодаря особым усилиям и упражнениям под непосредственным наблюдением учителя. Отречение от мира становится возможным лишь при твёрдости и постоянстве души, все помыслы которой направлены к Богу. Очищение души начинается с молитвы, бесед с наставником о видениях и снах, с умерщвления плоти, борений духа, т. е. с великого *джихада* (борьбы с карнальной душой за веру), помогающего подавлению низменных страстей. Для достижения этого необходимо уединение, короткий сон, немногословие и умеренность в еде.

Этапы, преодолеваемые путником, сопрягаются с кратковременными экстатическими состояниями (*ахвал*, ед. ч. *хал*). Это – своеобразные озарения, своего рода душевные порывы, как внезапные вспышки молнии, ниспосылаемые свыше в виде всепоглощающего Света. Суфий всегда живёт данным текущим моментом (*вакт*), для него не существует ни прошлого, ни будущего, и в этом отношении он – «сын времени», как сказал Дж. Руми:

Суфий – сын времени, о спутник,

Не в правилах тарика говорить: «завтра» [20, с. 24]

Абу Наср ас-Саррадж в *Китаб ал-лума’ фи-т-масавуф* («Проблески в [познании] мистицизма») даёт десятиступенчатую классификацию кратковременным, преходящим состояниям. Прежде всего *муракаба* – наблюдение, контроль мистика за движениями своей души, приближающими его к Богу. Мистик должен следить и не допускать никаких отклонений от соблюдения религиозных заповедей, ибо взоры Всевышнего всегда обращены на раба своего, но и раб Божий, в свою очередь, должен помнить, что Аллах видит всё – и скрытое, и явное: «Разве не знал он, что Аллах видит?» (96:14).

У Аттара спросили: «Какое из послушаний самое продолжительное?» Он ответил: «Постоянное, нескончаемое наблюдение за Истиной» [18, с. 292].

Духовно-религиозные практики суфийских братств

Метод *муракаба* вошёл во все духовно-религиозные практики суфийских братств и общин, вызвав к жизни ряд других психотехнических упражнений, таких как *таваджух* – концентрация внимания на духовном партнёре, когда взаимосвязь шайха и *мурида* проявляется в такой степени, что следы страдания



одного, например, от ранения или удара, появляются на теле другого. И напротив, вызванный в воображении образ шайха может помочь *муриду* в трудной ситуации. Мысленная связь (*рабита*) с учителем исцеляет послушника даже на расстоянии, давая возможность обращаться к наставнику за советом. Наиболее тончённой духовной практикой является метод *тафаккур*, размышление, после прохождения ряда предварительных состояний.

Курб, или близость, – такое состояние, при котором человек ощущает себя как бы вблизи Бога, но не в пространственном, а в духовном отношении, согласно ещё одному хадису-*кудси*, приводимому в суфийской литературе: «Своими непрестанными богоугодными делами приближается раб ко мне, пока Я не полюблю его. Когда же полюблю Я его, то стану его слухом, которым он слышит, зрением, которым он видит, языком, коим будет Мною глаголить, руками и ногами, коими будет Мною ходить он».

Мухаббат, или любовь, – одно из важнейших состояний, подробно охарактеризованное многими мистиками и получившее философское обоснование в трактате *‘Ишк* («Любовь») Абу Али ибн Сины.

Хавф, или страх, – осознание греховности и ужас перед возможностью уклониться от заповедных обязанностей мусульманина. Это состояние соседствует с *раджа* – надеждой на Божье милосердие и всепрощение. Суфийские антитезные пары с разными полюсами порождают эмоциональные состояния в виде либо внутреннего сжатия (*кабд*), либо расширения (*баст*).

Шавк, или страсть, и *унс*, или особо близкие отношения, – это состояния, пограничные с Любовью, но протекающие с большей эмоциональной интенсивностью.

Итми’нан – душевное спокойствие и уверенность в Божьей милости.

Изложенные выше экстатические состояния помогали мистику отрешиться от мирской жизни и под руководством наставника (*муришид*) приобщиться к тому или иному духовному опыту.

Внутри каждой общины существовали свои отличительные особенности, которые, будучи самыми разнообразными, иногда полярно разнились. Это касалось духовной преемственности (*силсила*), ритуала инициации, практики психотренинга, физических упражнений, специфических формул богопомятия, одни из которых вели к более углублённой медитации, другие – своим ритмическим строем побуждали к радениям с декламацией и плясками. Отдельные братства осуждали практику суфийских радений, считая её несовместимой с нормативным исламом. При этом все братства роднила общая концепция конечной цели единения человека с Богом через экстаз, личный опыт и внутреннее озарение, ниспосылаемое свыше.

Уже на раннем этапе развития суфизма считалось аксиомой, что аскетический идеал духовного становления и совершенства складывается и вырабатывается в опыте отрешённой жизни. Духовная жизнь начинается с веры. Вера переходит в надежду на преодоление мирских соблазнов путём очистительного



борения души (*муджахадат*) с греховным началом, поскольку в отдалённой от Бога душе зарождается грех, проявляющийся в поступках (*'амал*). Согласно нравственным установкам суфизма, нельзя грешить даже в помыслах, злословить, осуждать, говорить дурное, а следует разобраться в себе, чтобы добиться духовного возрождения и попытаться свою подавленную греховными, животными побуждениями душу обратить к божественным устремлениям.

Идея Всеобъемлющего Света Божественной Милости в доктрине суфийского братства Чишти́йя

История постмонгольского суфизма в Индии характеризуется ещё большим расширением географического ареала. Сюда начинают прибывать для пропаганды учения суфийские эмиссары, по стране свободно странствуют аскеты, благочестивые старцы и выдающиеся исламские теологи, что способствует приращению численности суфийских общин и их всё возрастающему влиянию в различных слоях общества.

Разные школы суфизма, подпитывая друг друга через проповеди своих идей, способствовали дальнейшему становлению и распространению новых мистических теорий, закрепляя и углубляя личный практический опыт отдельных старцев.

Распространялись суфийские настроения как посредством личного общения наставника и ученика, так и благодаря агиографической литературе и проповедям, произносимым при большом скоплении народа. Учение постепенно выходило из кельи на простор площадей и многочисленные базары, становясь всё более привлекательным и доступным для масс.

После того как главные суфийские братства Индии консолидировались, страна в конце XII – начале XIII в. стала важным центром суфийской идеологии. Отсюда суфийские идеи транслировались в другие страны, чему в значительной степени способствовал написанный на фарси трактат *Кашиф ал-Махджуб*²⁰, положив начало новому развитию мистической литературы.

Успех суфиев среди народа определялся самим образом их праведной жизни и принципами, которые они исповедовали. Особой популярностью пользовалось братство Чишти́йя, в символике и ритуалах которого на первый план выдвигались такие установки, как бедность по убеждению, осознанный аскетизм, отказ от почестей и даров власть предержащих, культ человеческого достоинства, единство всех людей, невзирая на расу, религию и общественное положение. Кроме того, многие положения чишти́йев были близки индийским религиозным учениям, поэтому воззрения шайхов этого братства распространялись среди населения Индии быстрее, чем нормативный ислам. Множество индийцев были обращены в ислам именно суфиями, ибо Чишти́йя никогда не

²⁰ В XV в. шайх братства Чишти́йя Мухаммад Гесудараз сделал к нему пояснения, свидетельствующие о том, что это произведение сохраняло популярность на протяжении нескольких веков.



была строго ригористической организацией. Её адептом мог стать каждый, достигший духовного понимания учения в процессе свободного посещения суфийских собраний (*маджлис*), где происходило непосредственное общение наставника (*пир, шайх, муришид*) с учениками (*мурид*), в беседах крепла вера и число приобщившихся к вероучению всё возрастало. Поскольку членство в братстве не связывалось с обязательным обращением в ислам, а было поэтапным, переплетение местных и маргинальных понятий привносило путаницу в религиозное сознание, порождая двоеверие. Часто места поклонения индийским богам сменялись посещением (*зийарат*) мусульманских святынь. И сегодня огромные толпы паломников разных вероисповеданий посещают усыпальницу шайха Низамуддина Аулия в годовщину его смерти (*урс*)²¹.

Особо следует отметить вклад шайха Низамуддина Аулия в распространение идей братства по всей Индии, ибо в своей деятельности он опирался на созданную им широко разветвлённую сеть обителей (*ханаках*²²), подготовив свыше семисот *халифа* – наместников. В результате за шестьдесят лет (1265–1325) его руководства братством позиции чиштиев укрепились в Малве, Гуджарате, Кашмире, на Декане, а также в бенгальских городах Лакхнау и Пандуа, т. е. суфизм стал массовым явлением в Северной Индии, далеко шагнув на юг и восток.

Важно и то, что шайх основал собственную ветвь Чиштиа – Низамийа, которая дала новые ответвления и группы. В первой трети XV в. в Уттар-Прадеш начала активно функционировать другая ветвь Чиштиа – Сабирийа. Эта ветвь породила много центров и оказалась исключительно жизнестойкой. На начало XVIII в. приходится возрождение ветви Низамийа: шайх Калималлах Джаханабади (1650–1729) возвращается к методу и практике ранних чиштиев, что приводит к восстановлению обителей в Пенджабе, Уттар-Прадеш, Синде и на Декане. Крупным представителем возрожденной Чиштиа-Низамийа был Гулям Хайдар Али-шах.

Братство Чиштиа действовало главным образом в Индии, а во второй половине XIX в. эта община появилась в Иране и Афганистане, т. е. духовная преемственность братства протянулась во времени и пространстве с X по XXI в.

Чиштии восприняли идеи ранних суфиев, которые считали, что путей постижения Божественной Истины множество и они различны. Соответственно суфизм стал приобретать те или иные модификации в зависимости от того, какие состояния и ступени проходят адепты на Пути к совершенству. Однако при всей своей многоликости и эклектичности суфизм сумел сохранить на протяжении веков незыблемые общие постулаты.

²¹ ‘Урс, букв. – свадьба. В данном случае имеется в виду соединение Святого со своей Возлюбленной (Богом).

²² *Ханаках* – дервишская обитель, обычно расположенная либо близ известной могилы святого (*вали*), либо близ мечети, а также комплекс зданий, служащих странноприимным домом для паломников-аскетов.



Прежде всего, суфийские братства признают Единство Бытия (*вахдат ал-вуджуд*), Абсолютное Бытие Бога, «Путь к Которому следует искать не в небесах и не на земле, не в направлении пространств всех земных и потусторонних измерений, не в раю и аду, – Путь взыскующего (*талиб*) – внутри него самого, ибо нет лучшего Пути к Богу, чем Путь собственного Сердца (*фу'ад*)» [21, с. 85].

Путь чиштийев состоял из обязательных трёх этапов: *шариат*, *тарикат*, *ма'рифат*, на котором путник (*салик*) проходил необходимые стоянки (*макамат*), пребывая в особых состояниях (*ахвал*), что завершалось инициацией в два этапа: приём и посвящение. Ритуальная практика суфизма чиштийского толка получила подробное описание в *Фава'id ул-Фу'ад*.

Работа *Фава'id ул-Фу'ад* выстроена по принципу ретардации и разделена на две части. Первая состоит из четырёх разделов, содержащих проповеди, которые произносились шайхом Низамуддином Аулией в течение двенадцати лунных лет – с 3 ша'бана 707 / 28 января 1308 по 23 раджаб 719 г. х. / 23 августа 1319 г. Вторая содержит тридцать две беседы-наравоучения за три года – с 21 ша'бана 719 г. х. / 7 октября 1319 по 20 ша'бана 722 г. х. / 3 сентября 1322 г., что в совокупности составляет 5 разделов, содержащих 188 маджлисов.

Космология, представленная в *Фава'id ул-Фу'ад*, не выходит за рамки мусульманских представлений о Вселенной и иерархии творения, которые почерпнуты из хадисов и тафсиров.

Сотворённый Аллахом мир простирается от Божественного Престола (*'арш*) сквозь семь небес – Сатурн, Юпитер, Марс, Солнце, Венера, Меркурий, Луна – на земную твердь, являющуюся одной из 18 000 сотворённых вселенных. Земной, подлунный мир есть знамение (*'аламат*) небесного мира, список с него, и сумевший прочитать эти знамения познает Всевышнего.

Сторонники *шариата* считают, что первичная субстанция Большого мира (*'алам-и кабир*) есть Первичный дух (*Рух-и аввал*) и всё, что в мире было, есть и будет, содержится в нём. Они выделяют две сущности: предвечную (*кадим*) и возникшую, сотворённую, т. е. Бога и мир. Сущность Предвечного не имеет начала, сущность сотворённого – имеет. Уразумев это, можно понять, что сущность Предвечного Безначального именуется Богом (*Хода*), а сущность сотворённого – миром. Таким образом, Бог не есть мир, мир не есть Бог, а лишь сотворён Богом. На основании этого сторонники *шариата* утверждают, что первое, что сотворил Бог, был первичный дух. Взглянул Бог на эту субстанцию, и она закипела. Её квинтэссенция (*зубда*), т. е. лучшая часть (*канд*), поднялась, а худшая часть выпала в осадок. Из лучшей части Бог создал духовные степени (*маратиб-и 'алам-и арвах*), а из осадка – телесные степени (*маратиб-и 'алам-и аджсам*), подразделив духовный мир на тринадцать степеней, что вместе с первой субстанцией составляет четырнадцать. В результате явный (*захир*) мир есть преддверие (*'унван*) тайного (*батин*) мира.

Что касается антропологии и исследования душевных порывов, то здесь акцентируется противопоставление души (*нафс*) и сердца (*калб*). Душа (*нафс*)



расположена меж рёбер, откуда она стремится воспрепятствовать действию Света познания (*ма'риф*а), заключённому в сердце. Но на сердце воздействует разум ('*акл*), помогающий осознать в нём Божественный Свет, после чего разум должен быть отброшен как надоедливый «злопамятный верблюд».

Чин иерархии требует, чтобы одни просвещали и совершенствовались, а другие – просвещались и совершенствовались. Гармония мира достигается не только миссией пророков, но и балансом постоянного наличия в мире строго определённых высших иерархов: полюсов, столпов и святых, не позволяющих расшатать его. Поэтому на Пути к совершенствованию ученик (*мурид*) нуждается в наставнике (*мурид*), строго следящим за его продвижением. Выбор наставника был настолько ответствен, что мог длиться годами. По уставу Чиштийа его нельзя было менять, ему следовало преданно служить всю жизнь, черпая силы в его святости (*барака*) при жизни и после ухода. Очень много для нравственного роста ученика давали духовные беседы с *пиром* – наставником, укрепляя в вере, послушании и стоическом служении Истине.

Что касается человека, то его первоначальная субстанция – семя, в котором всё уже заложено заранее, и в этом отношении оно – царство небесное (*джабарут*) земного тела, его суть, желающая проявить себя, чтобы созерцать свою красоту, как когда-то Всевышний, будучи тайным сокровищем, возжелал быть познанным и проявил свои знаки во Вселенной, ибо «Всякий, кто на ней, исчезнет, и останется лик твоего Господа со славой и достоинством» (55:26–27). Согласно мусульманской теологии, человеку от рождения присуще ведать Бога как Свет, который утрачивается в грехопадении и к которому должно стремиться через покаяние, духовное и ритуальное очищение, молитву, пост, раздачу милостыни, постоянную борьбу со своим животным *нафсом* и дьявольским искушением.

Сначала казалось трудно объяснимым то, что, при широкой популярности памятника на протяжении нескольких веков, во многих крупных рукописных фондах ряда мусульманских университетов (например, Патны) нет ни одной рукописи *Фава'id ул-Фу'ад*. Ситуация прояснилась, когда автор этих строк оказался в Даулатабаде – месте, где похоронен Амир Хасан Дехлеви. Рядом с беломраморной могильной плитой возвышается довольно большой холм, покрытый водонепроницаемой тканью. Зная, что у Амира Хасана не было ни жены, ни ближайших родственников, я спросила: кто же здесь похоронен. Оказалось, что Амир Хасан завещал закопать все его рукописи рядом с ним. Прецедент такого рода известен из биографии благочестивого старца Абу Са'ида Абу-л-Хайра (967–1049) – знаменитого персидского суфия из Мейхане, который, почувствовав приближение смерти, зарыл все свои книги и посадил на этом месте дерево. Полагаю, что именно этим объясняется небольшое число рукописей произведений Амира Хасана Дехлеви, в том числе *Фава'id ул-Фу'ад*, дошедших до наших дней. Сохранилась лишь ничтожная доля, не позволяющая реконструировать полную картину его творчества,



и она в лучшем случае даёт возможность строить более или менее правдоподобные гипотезы.

Филолог, работающий с материалом персоязычной прозы Индии XIII–XIV вв., особенно занимающийся таким классическим памятником, как *Фава'ид ул-Фу'ад*, сталкивается со специфическими трудностями. Прежде всего – это полное отсутствие не только критических текстов, но даже индийских литографических изданий, ставших библиографической редкостью.

Вторая сложность текста *Фава'ид ул-Фу'ад* – многозначность и семантическая амплитуда терминов, проявляющаяся в наличии одного термина для обозначения нескольких понятий или в наличии нескольких терминов для обозначения одного понятия, что создаёт трудности в точном понимании контекста. Когда для одного понятия даётся ряд его модификаций, происходит либо углубление смысла, либо осознание его двусмысленности. Особенно резко это проявляется в таких словах-знаках, как основополагающие слова-метки Сердце (*фу'ад*, *калб*, сердцевина Сердца – *Сирр*, являющаяся лишь прерогативой Всевышнего) и Свет (*Нур* – скорее Луч, отражённый); сравни: *Нури Иллахи* – Божественный Свет (Луч) и *Нури Мухаммади* – Мухаммадов Свет, изначальная субстанция из Божественного сознания, из которой созданы ангелы и пророки, а также святые. Вместе с тем Мухаммадов Свет – отражённая от Божественного Света точка, предсуществование души Мухаммада, от которой произошли все предопределённые души (здесь прямая связь с сурой «ан-Нур» Корана: «Аллах – Свет небес и земли. Его Свет подобен нише, в ней светильник, светильник заключён в стекло, а стекло подобно жемчужной звезде. Он (светильник) зажигается от масла благословенного дерева – маслины, ни восточной, ни западной. Её масло способно воспламениться, даже если его не коснулся огонь. Это – Свет на Свете! Аллах ведёт к Своему Свету, кого захочет, а также Аллах приводит для людей притчи, и Аллах ведаёт обо всём сущем!» (24:35).

Существует притча, согласно которой тело Пророка создано из горсти райской земли, смоченной водой райского источника, благодаря которой оно сияет, как жемчуг.

Следовательно, в Коране *Нур* – это и Свет, и Луч, и Сам Аллах, который и есть «Свет небес и Свет земли», и сплошной Свет, льющийся из одиннадцатых небес, и ниспосланный Им через пророка Мухаммада Свет откровения, ибо «Аллах не наставляет на Прямой Путь нечестивый люд. Они желают своими устами загасить Свет Аллаха, но Аллах делает Свой Свет всегда завершающим, хотя бы это было ненавистно неверным» (61:8), а поэтому «Уверуйте же в Аллаха и Его Посланника, и в Свет, который Мы ниспослали, а Аллах осведомлён о том, что вы творите» (64:8).

Следует заметить, что известный суфий Хамидуддин Сували Нагори (1192–1276) из Лахора написал трактат *Лавами*, в котором, указав на особые «вспышки» типа проблесков и мерцаний солнечного света в виде протуберанцев, подробно описал разные коннотации этого слова.



Всевышний положил начало бытию мира, создав Высочайшее перо (*ал-Калам*) и тщательно хранимую Скрижаль (*Лавх-и махфуз*) – небесный прототип всех священных писаний, на котором записано всё, что было на земле, и всё, что произойдёт в будущем. В земном мире, в философии исмаилитов и шиитов термин *Лавх-и махфуз* означает Всеобщую Душу (*Нафс-и Кулл*). Перворазум (*‘Акл-и Аввал*, или *калам*) низошёл на *Лавх-и махфуз* и начертал на ней всё, что произойдёт до Судного дня.

Благодаря Бытию Бога, как Света, возникло Бытие вселенной. Но для выхода к Свету следует пройти сложный Путь самоочищения, тщательно изложенный в *Фава’ид ул-Фу’ад* и пересыпанный Сурами и аятами из Корана, дабы помочь суфию дойти до интуитивного постижения Света познания (*Нур-и ма’рифат*) Всевышнего, безграничная любовь к Которому сулит беспрепятственное вхождение в рай. В *Фава’ид ул-Фу’ад* сказано: «В день Страшного суда, когда спросят: “Кто это?”, услышат голос Всевышнего: “Это человек, опьянённый любовью к Нам, и зовут его Ма’руф Кархи”. Последует приказ: “Войди в рай”. И ответ: “Нет, ибо не из-за рая я служил Тебе”. Тогда ангелам будет приказано направить на него Поток Лучезарного Света и так притянуть в рай».

Чиштии в своей доктрине опирались на концепции единения (*таухид*) и Единства Бытия (*вахдат ал-вуджуд*), как на Всеобъемлющий Свет Божественной Милости, ибо только Она, неся Свет всему обитающему на земле, и может привести к гармонии мира, продвигаясь от простых элементов к растениям, от них – к животным, а затем – к человеку.

В Коране сказано: «...милость Моя объемлет всякую вещь» (7:156), т. е. Она универсальна, ибо объемлет и живое, и неживое, а стало быть, Всеобъемлющий Свет Божественной Милости – бесспорная истина.

Заключение

Роль суфизма чиштийского толка в развитии и становлении межрелигиозного диалога была в Индии особенно интенсивна в Средние века, когда активизировалась деятельность проповедников. Пёстрый состав *муридов* братства позволял в диспутах касаться многих интеллектуальных вопросов суфизма, а также бытовых тем. Внимание простого люда к такого рода дискуссиям объяснялось и близостью тонких параллелей суфизма с индийскими воззрениями, и пропагандой демократических идей равенства всех людей перед Богом, невзирая на кастовые препятствия, и щедрым ежедневным кормлением, и личными беседами с наставником, и свободным посещением *маджлисов*, где утверждалась сила братства по вере над братством по крови. Всё это привлекало как множество индийцев, принявших ислам, так и других посетителей *маджлисов*, участвовавших в радениях и коллективных *зикрах* и восхвалявших Истину, продолжая при этом оставаться в лоне своей религии.

Между тем *муридов* братства Чиштия отличало друг от друга многое: социальное положение, уровень образования, личные способности, степень



интеллектуального вклада, внесённого в доктринальную практику братства [6, с. 9]. Среди них были известные персоязычные поэты Индии Амир Хусрав (1253–1325) и Амир Хасан Дехлеви, историк Зийауддин Барани (1286–1356), певцы, музыканты, теологи, философы, менталитет которых был исконно связан с классической персоязычной литературой, историографией и агиографией Хорасана и Мавераннахра, т. е. ирано-мусульманской культурой. Вместе с тем они жили и создавали свои труды в условиях господства другой этнопсихической парадигмы – индийской, что, несомненно, сказалось на понимании ими воззрений и идей Древней Индии, её природы, а также событий, которые происходили при их непосредственном участии. В результате социальный состав братства, в котором были даже принцы правящей династии, являл собой наглядный пример Всеобъемлющего Божественного Света, объединившего Своей Милостью столь разных людей: и простолюдина, и дервиша-мешочника, и крупного сановника, и даже шайха братства Сухравардийа Бахауддина Закарийа, который при всей своей неприязни к джуваликам-бродягам посещал маджлисы чистийев и принимал участие в их радениях (*сама*'), страстным поборником которых он был.

Шайх Низамуддин Аулийа имел обыкновение созывать ассамблеи, где его ученики вели диспуты на религиозные темы, в том числе о допустимости в исламе суфийских радений с плясками и песнопениями, часто становившихся предметом горячих споров и даже судебных разбирательств. Как всегда, помогала эрудиция шайха, незаурядного полемиста, отстаивавшего свою позицию, опираясь на мнение признанного авторитета имама Абу Хамида Мухаммада ал-Газали, прозванного *худжат-ал-ислам* (Довод ислама), и подкрепляя собственную аргументацию ссылками на его трактат *Ихйа' 'улум ад-дин* («Воскрешение наук о вере»). Большое число отсылок к теоретическим концептам крупнейшего мыслителя арабо-мусульманского Средневековья содержится также в щедро цитирующем ал-Газали *Фава'id ул-Фу'ад*.

Шайх Низамуддин Аулийа, будучи на протяжении многих лет неутомимым проповедником и учителем, наставником-*муршидом* разноликого братства, оказывал большое влияние на воспитание своих талантливых послушников-*муридов*, развивая в них «умение мыслить религиозно-нравственными категориями и соотносить своё мироощущение с высокими духовными исканиями», культивируя в их среде понятие Совершенного человека (*Инсан-и Камил*), которое подразумевало «стремление к знанию, чувство собственного достоинства, уважение к другой личности, воспитание в себе высоких моральных качеств» [5, с. 10]. Для менее образованных *муридов* часто приводилась краткая сентенция: «Совершенен тот, кто мало ест, мало спит, мало говорит, пребывая в постоянных молениях и совершенствуя свою карнальную душу».

Братство просуществовало до наших дней, привлекая всё больше новых прозелитов морально-этической ценностью своего учения. Система взглядов,



изложенная в трактате *Фава'id ул-Фу'ад*, интересна тем, что показывает, как суфии могли влиять на те или иные стороны социальной жизни, поскольку наряду с главными идеями – идеей всемогущего, вездесущего Бога и святости служения *пиру*-наставнику – она содержит ряд позиций, характеризующих светское поведение человека.

Из поучительных бесед шайха можно узнать, как вести себя в обществе и на *маджлисах*, как при каждом ритуальном омовении пользоваться специальной палочкой для чистки зубов, как принимать гостей, как соблюдать основные правила этикета при приёме пищи, как не копить зло и обиду на окружающих, а на неприязнь отвечать дружелюбием, следуя сентенции: «Каждый, кто из-за вражды положит колючку на твоём пути, вместо вражды да получит розу, распустившуюся у Престола Всевышнего». Наконец, как ориентироваться в той или иной ситуации. Поэтому, например, частный случай освобождения из рабства конкретной рабыни мог стать актом всепрощения, пропаганды равенства между людьми. А идея Низамуддина Аулия довольствоваться малым – призывом к отказу от выпрашивания милости у власть предержащих. В определённом смысле *Фава'id ул-Фу'ад* имеет особую ценность и как источник, повлиявший на духовное развитие индийского общества на рубеже XIII–XIV вв., и как пример проповеди уважения человеческого достоинства.

Литература

1. Польсков К. О. Теологический метод vs метод в Теологии. *Философия и культура*. 2015;(9):1277–1285. DOI: [10.7256/1999-2793.2015.9.13979](https://doi.org/10.7256/1999-2793.2015.9.13979).
2. Мухаметшин Р. М. Исламоведение в Татарстане. В: Пиотровский М. Б., Аликберов А. К. (ред.) *Ars Islamica: в честь Станислава Михайловича Прозорова*. М.: Наука; Восточная литература; 2016:96–104.
3. Прозоров С. М. Мистическая любовь к Богу (ал-махабба) как доминирующая идея суфийского Пути (ат-тарпка). *Ишрак: ежегодник исламской философии = Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*. 2014;(5):249–267.
4. Аликберов А. К. Российское исламоведение, его предмет и место в системе гуманитарных знаний (По следам одной научной дискуссии). В: Пиотровский М. Б., Аликберов А. К. (ред.) *Ars Islamica: в честь Станислава Михайловича Прозорова*. М.: Наука; Восточная литература; 2016:51–76.
5. Бартольд В. В. Работы по исторической географии и истории Ирана. В: Бартольд В. В. *Сочинения*. М.: Наука; 1974;7. 667 с.
6. Танеева-Саломатшаева Л. З. *Истоки суфизма в средневековой Индии: братство Чиштиийа*. М.: Восточная литература РАН; 2009. 309 с.
7. Танеева-Саломатшаева Л. З. *Фава'id ул-Фу'ад (1308–1322): речения (малфузат) шайха Братства Чиштиийа Низамуддина Аулия, составленные его верным муридом прославленным персоязычным поэтом Индии Амиром Хасаном Дехлеви*. М.: Институт востоковедения РАН; 2015;1. 615 с.
8. Смирнов А. В. *Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби)*. М.: Наука; Восточная литература; 1993. 330 с.
9. ал-Газали Абу Хамид, Наумкин В. В. (ред.) *Памятники письменности Востока. Том. 47: Воскрешение наук о вере (Ихна улум ад-дин)*. М.: Наука; 1980. 376 с.



10. Жуковский В. А. (ред.) Раскрытие скрытого за завесой. («Кяшф-аль-Махджуб») (Сочинения Абуль Хасана Али ибн Осман ибн-аба Али аль-Джулляби аль-Худжвири аль Газнави). Ленинград; 1926. 603 с.
11. Saffarzadeh T. *The Holy Qur'an*. Tehran: Honar Bidari Publisher; 2001.
12. Милославский Г. В., Петросян Ю. А., Пиотровский М. Б., Прозоров С. М. (ред.) *Ислам*. М.: Наука, 1991. 315 с.
13. Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература. В: Бертельс Е. Э., Османов М.-Н. О. (ред.) *Избранные труды*. М.: Издательство восточной литературы; 1965;3. 524 с.
14. Ziaoddin Sajjadi. *The Foundations of Mysticism and Sufism*. Tehran, 1995.
15. Руми. *Маснави-йи ма'анави*. Тихран; 1320/1942.
16. Са'ди. *Бустан*. Тегеран; 1364/1986.
17. Мударрэс Рэзви (ред.) *Санай. Хадикат ал-Хала'ик*. Тихран; 1329/1951.
18. Ар-Рисала ал-Кушайрийа. *Тасхих Бади аз-Заман Фурузанфар*. Тихран; 1345/1967.
19. Ансари А. *Сад майдан аз амали*. Кабул; 1341/1963.
20. Руми. *Маснави-йи ма'анави*. Тихран; 1378/2000.
21. Фарманеш Р. (ред.) *Жизнь и сочинения Айн ал-Куззата*. Тихран; 1338/1960.

References

1. Pol'skov K.O. Theological Method VS Method in Theology. *Philosophy and Culture*. 2015;(9):1277–1285. (In Russ.) DOI: [10.7256/1999-2793.2015.9.13979](https://doi.org/10.7256/1999-2793.2015.9.13979).
2. Mukhametshin R. M. Islamic Studies in Tatarstan. In: Piotrovsky M. B., Alikberov A. K. (eds) *Ars Islamica: In Honor of Stanislav Mikhailovich Prozorov*. Moscow: Nauka; Vostochnaya Literatura; 2016:96–104. (In Russ.)
3. Prozorov S. M. Mystical love to God (al-Mahabba) as the Dominant idea of the Sufi Path (at-tacka). *Ishrak: ezhegodnik islamskoi filosofii = Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*. 2014;(5):249–267. (In Russ.)
4. Alikberov A. K. Russian Islamic Studies, its object and Place in the System of Humanitarian Knowledge (On the Trail of a Scholarly Debate). In: Piotrovsky M. B., Alikberov A. K. (eds) *Ars Islamica: In Honor of Stanislav Mikhailovich Prozorov*. Moscow: Nauka; Vostochnaya Literatura; 2016:51–76. (In Russ.)
5. Bartold V. V. Works on the Historical Geography and the History of Iran. In: Bartold V. V. *Works*. Moscow: Nauka; 1974;7. (In Russ.)
6. Taneeva-Salamatshaeva L. Z. *The origins of Sufism in Medieval India: the Brotherhood of Chishti*. Moscow: Vostochnaya Literatura; 2009. (In Russ.)
7. Taneeva-Salamatshaeva L. Z. *Fawa'id ul-Fu'ad (1308-1322): Utterance (Malfoozat) of Shaikh of the Order Chishti Nizamuddin Auliya, Recorded by his Faithful Murid, Famous Persian Speaking Poet of India Amir Hasan Dehlewī*. Moscow: Institute of Oriental Studies; 2015;1. (In Russ.)
8. Smirnov A. V. *The Great Shaikh of Sufism (the Experience of Paradigmatic Analysis of the Philosophy of Ibn Arabi)*. Moscow: Nauka; Vostochnaya Literatura; 1993. (In Russ.)
9. al-Gazali Abu Khamid, Naumkin V. V. (ed.) *Written Monuments of the East. Vol. 47: The Resurrection of the Sciences of faith (Ehna Uloom ad-din)*. Moscow: Nauka; 1980. (In Russ.)
10. Zhukovskii V. A. (ed.) *Disclosure of the Veiled Behind the Veil. ("Kashf-al-Mahjoub") (Compositions of Abul Hasan Ali ibn Osman ibn-Aba Ali al-Jullabi al-Hujwiri al Ghaznawi)*. Leningrad; 1926. (In Russ.)



11. Saffarzadeh T. *The Holy Qur'an*. Tehran: Honar Bidari Publisher; 2001. (In English & Persian)
12. Miloslavskii G. V., Petrosyan Yu. A., Piotrovskii M. B., Prozorov S. M. (eds) *Islam*. Moscow: Nauka; 1991. (In Russ.)
13. Bertels E. E. *Sufism and Sufi literature*. In: Bertels E. E., Osmanov M.-N. O. (ed.) *Selected works*. Moscow: Izdatelstvo vostochnoi literatury; 1965;3. (In Russ.)
14. Ziaoddin Sajjadi. *The Foundations of Mysticism and Sufism*. Tehran, 1995. (In Persian)
15. Rumi. *Masnavi-ii ma'anavi*. Tehran; 1320/1942. (In Persian)
16. Sa'di. *Bustan*. Tehran; 1364/1986. (In Persian)
17. Mudarres Rezvi (ed.) *Sanai. Khadikat al-Khala'ik*. Tehran; 1329/1951. (In Persian)
18. Ar-Risala al-Kushairiia. *Taskhikh Badi az-Zaman Furuzanfar*. Tehran; 1345/1967. (In Persian)
19. Ansari A. *Sad Maidan az Amali*. Kabul; 1341/1963. (In Persian)
20. Rumi. *Masnavi-ii ma'anavi*. Tehran; 1378/2000. (In Persian)
21. Farmanesh R. (ed.) *Life and works of Ain al-Kuzzat*. Tehran; 1338/1960. (In Persian)

Информация об авторе

Танеева-Саломатшаева Лола Зарифовна, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН, специалист по проблемам персоязычной литературы и философии Индии. Член Союза писателей Москвы (2012). Лауреат Международной премии Абу Али ибн Сины (Авиценны) в составе группы учёных Института философии и права Академии наук Таджикистана, занятых подготовкой к изданию произведений Авиценны в 10 томах, включающих философские, фармакологические и малые медицинские трактаты, по случаю его 1000 летнего юбилея (1980). Лауреат Международной премии Исламской Республики Иран, присуждаемой иностранным учёным, как «Выдающийся иранист России, внёсший весомый вклад в изучение суфизма и популяризацию литературы и языка фарси» (2015).

About the author

Taneeva-Salomatshaeva Lola Zarifovna, Doct. Sci. (Philol.), leading researcher at the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, an expert on the problems of Persian-language literature and philosophy of India. Member of the Writers' Union of Moscow (2012). Laureate of the International Prize Abu Ali ibn Sina (Avicenna) as a member of the group of scientists of the Institute of Philosophy and Law of the Academy of Sciences of Tajikistan, involved in publishing the works by Avicenna in 10 volumes, including philosophical, pharmacological and minor medical treatises, on the occasion of his 1000th anniversary (1980). Laureate of the International Prize of the Islamic Republic of Iran, awarded to a foreign scientist, as "An outstanding specialist in Iranian studies of Russia, who made a significant contribution to the study of Sufism and the popularization of literature and the language of Farsi" (2015).



DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-1-99-108](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-99-108)

УДК 297.18(0.032)

ВАК 26.00.01

Рукописный источник татарского автора XVIII века по правилам рецитации Корана – «Файд ар-Рахман би таджвид ал-Кур'ан»

А. М. Салахов

*Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация
abdullasalakhov@yandex.ru*

Аннотация: в данной статье исследован арабоязычный рукописный источник XVIII в. татарского автора, посвящённый правилам рецитации Корана (*таджвиду*), – «Файд ар-Рахман би таджвид ал-Кур'ан» = «Милость Милосердного в рецитации Корана». Проведено сравнение его содержания с популярным трактатом по таджвиду известного средневекового учёного Мухаммада ал-Джазари.

Ключевые слова: арабоязычная рукопись, татарский автор, таджвид, трактат ал-Джазари

Для цитирования: Салахов А. М. Рукописный источник татарского автора XVIII века по правилам рецитации Корана – «Файд ар-Рахман би таджвид ал-Кур'ан». *Минбар. Исламские исследования*. 2018;11(1):99–108. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-1-99-108](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-99-108).

Handwritten 18th-century Source on the Rules of Reciting the Qur'an by the Tatar Author – “Fide ar-Rahman bi Tajweed al-Qur'an”

Abdulla M. Salakhov

*Russian Islamic Institute, Kazan, Russian Federation
abdullasalakhov@yandex.ru*

Abstract: this article analyses an 18th-century Arabic-language manuscript source by. Tatar author, devoted to the rules of reciting the Qur'an (Tajweed) – «Fide ar-Rahman bi Tajweed al-Qur'an» – «Mercy's mercy in the recitation of the Koran». A comparison of its content with the popular treatise on the Tajweed of the famous medieval scholar Muhammad al-Jazari.

Key words: Arabic-language manuscript, Tatar author, Tajweed, al-Jazari treatise

For citation: Salakhov A. M. Handwritten 18th-century Source on the Rules of Reciting the Qur'an by the Tatar author – “Fide ar-Rahman bi Tajweed al-Qur'an”. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(1):99–108. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-1-99-108](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-99-108).



Введение

В центре изучения письменного и музыкального наследия при Институте языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова в коллекции № 39 (шифр № 7443) нами была обнаружена рукопись с текстом сочинения «فيض الرحمن» («Файд ар-Рахман би таджвид ал-Кур'ан» = «Милость Милосердного в рецитации Корана»)¹, посвящённого правилам рецитации Корана (*таджвид*), автором которой является некий Мухаммад-Шах. Дата написания сочинения указана автором – 1177 г. по хиджре (соответствует 1763 г. григорианского календаря).

В данной статье мы проведём попытку сравнения материала рукописи с содержанием одного из наиболее популярных классических сочинений по *таджвиду* – работой крупнейшего учёного в области чтения Корана Мухаммада ибн ал-Джазари (1364–1429) «المقدمة فيما على قارئ القرآن أن يعلمه» («ал-Мукаддима фи ма 'ала кари' ал-Кур'ан ан йа'ламах» = «Введение к тому, что необходимо знать чтецу Корана») с целью выявления степени соответствия пособия по *таджвиду* татарского автора XVIII в. работам средневековых арабских учёных.

Описание рукописи «Файд ар-Рахман би таджвид ал-Кур'ан» = «Милость Милосердного в рецитации Корана»

Общее число листов исследуемого сочинения, занимаемых в рукописи, – 14 (лл. 72а–85б; на лл. 76а и 76б – лакуны). Лл. 72а, 72б, 73а являются вводными; непосредственно правила *таджвида* изложены в лл. 74а–82б; на л. 83а говорится о специфической пользе «отдельных букв», расположенных в начале некоторых сур Корана; л. 83б содержит послесловие автора; лл. 84а и 84б – отзвывы на сочинение.

Материал рукописи изложен в виде таблиц. Верхняя строка (сегмент таблицы) содержит название темы, которая раскрывается в нижних сегментах. Названия и заголовки написаны красными чернилами, комментарии – чёрными.

Первый лист (л. 72а) содержит название трактата, обращение к Всевышнему сделать его полезным и пожелание благословения и мира пророку Мухаммаду. Ниже автор указывает, что он исключает возможность наличия в первой суре Корана – «ал-Фатиха» («Открывающая») – указания на имена двух отпрысков сатаны.

فإن قيل هل في سورة الفاتحة اسمان من أسماء أولاد إبليس أم لا أجيب ليس في الفاتحة اسمان من أسماء أولاد إبليس

«Если зададут вопрос: есть ли в суре “ал-Фатиха” два имени из имён Иблиса или нет, я отвечу, что в “ал-Фатихе” нет двух имён из имён детей Иблиса». Что касается существующего по этому поводу хадиса, то он, сообщает автор, является вымышленным, – строить убеждение на подобного рода хадисах недопустимо.

والحديث الذي نقله بعضهم موضوع لا صحة له والاعتقاد بمثل هذا الحديث فاسد

¹ Хранилище Центра изучения письменного и музыкального наследия ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. Фонд № 39. Инв. № 7444. Лл. 72а–85б.

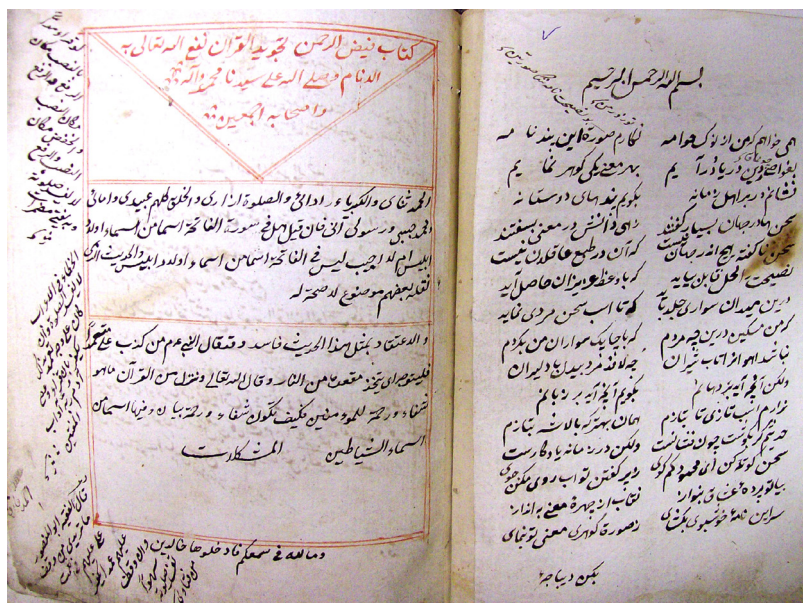


Рис. 1. Рукописный источник татарского автора XVIII века по правилам рецитации Корана – «Faid ar-Rahman bi tajwid al-Qur'an» (л. 72a)

Fig. 1. Handwritten source on the rules of reciting the Qur'an of the 18th century by the tatar author – "Fide ar-Rahman bi tajwid al-Qur'an" (sheet 72a)

«Хадис, который передают [в этой связи] некоторые, является вымышленным. Убеждение [основывающееся] на подобных хадисах будет неправильным».

В этой связи автор приводит речение пророка Мухаммада:

وقد قال النبي من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار

«Пророк сказал: "Пусть займёт своё место в Огне тот, кто припишет мне ложное преднамеренно"». Данный хадис приводится у ал-Бухари [1, с. 29].

Другим аргументом автора в отношении невозможности наличия в суре «ал-Фатиха» указания на имена двух отпрысков дьявола является аят Священного Корана:

وقال تعالى وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين

«Сказал Всевышний: "И мы низводим из Корана то, что бывает исцелением и милостью для верующих"» (сура «Перенос ночью», аят 82) [2, с. 227], на основе которого автор заключает:

فكيف يكون شفاء ورحمة وفيها اسمان من أسماء الشياطين

«Каким образом Коран будет являться исцелением и милостью, если в нём будут упомянуты два из имён дьяволов».

Ниже приводится ссылка автора на источник вышеприведенных вопроса и ответа – «ал-Мушкилат». По всей видимости, это является названием одного из сочинений, распространённых среди образованного сообщества татар-мусульман.



На л. 72б автор обращается к читателям с просьбой вспоминать его в праведных молитвах, просить Всевышнего смилостивиться над ним и посвящать ему, его родителям, наставникам и всем мусульманам воздаяние за прочтение суры «ал-Фатиха». Укажем, что, согласно высказыванию Пророка, человеку за каждую прочитанную им букву Священного Корана записывается десять благодеяний.

من قرأ حرفاً من كتاب الله فله به حسنة والحسنة بعشر أمثالها

«Кто прочтёт [одну] букву из Книги Аллаха, тому за это [будет записано] одно благодеяние, и одно благодеяние будет увеличено в десять раз». Данный хадис приводится в сборнике ат-Тирмизи «Сунан» [3, с. 775]. Ниже объясняется, каким образом следует использовать материал трактата, изложенного в таблицах, то есть в какой последовательности необходимо изучать сегменты.

На л. 73а автор информирует, что прежде ему уже довелось составить сочинение, посвящённое правилам чтения Корана, в виде двух таблиц, но по рекомендации одного из его шейхов (наставников) он составил новое пособие, изменив структуру изложения материала, сделав его более лёгким для визуального восприятия и усвоения; возносит хвалу своему Господу за Его дары в целом и в виде данного сочинения в частности и просит Всевышнего принять его труд. Указан автор и дата написания работы, её название и обращение к Всевышнему с просьбой сделать данный труд полезным для рабов Божиих и облагодетельствовать вхождением в Рай.

На л. 73б перечисляются части речевого аппарата и места артикуляции каждого из звуков в отдельности.

Речевой аппарат автор делит на пять основных частей. Первая: внутренняя полость (الجوف), в ней образуются долгие гласные: ا, و, ي. Вторая: гортань, в ней образуются шесть звуков: ع, ح – в верхней части гортани; غ, خ – в средней части гортани; ه, ه – в нижней части гортани. Третья: язык – место образования восемнадцати звуков. В дальней части языка образуются ق, глубже – ك; в средней части языка – ي, ش, глубже – ج; на боковой стороне языка – ض; на передних боковых краях языка – ل; на кончике языка – ن; там же, но при участии «спинки» языка – ر; на краю языка при участии альвеол верхних резцов – ط, د, ت; на краю языка при его сближении с верхними резцами – ز, ص, س; на краю языка и концах верхних резцов – ظ, ذ, ث. Четвёртая: губы, где образуются четыре звука. При участии внутренней стороны нижней губы и краёв верхних резцов – ف; при участии верхней и нижней губ – م, ب. В носовой полости образуется назальный звук – гунна (الغنة), сопровождающий звуки «ن» и «م».

На л. 74а дано схематичное изображение артикуляционных органов: внутренняя полость (в трудах средневековых арабских учёных под словом «الجوف» подразумевалась область, включающая лёгкие, гортань, носовую и ротовую полости [4, с. 35]), гортань, зубы (медиальный резец, латеральный резец, клык, первый премоляр, второй премоляр, первый моляр, второй моляр, третий моляр), губы, язык, носовая полость с указанием на звуки, которые образуются при их участии.

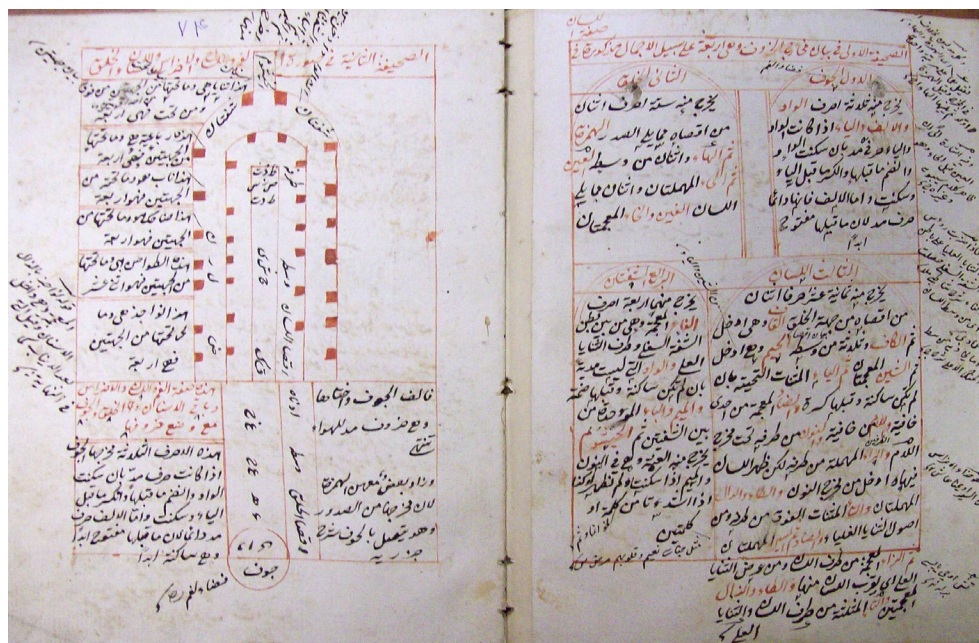


Рис. 2. Рукописный источник татарского автора XVIII века по правилам рецитации Корана – «Файд ар-Рахман би таджвид ал-Куран» (л. 736–74а)

Fig. 2. Handwritten source on the rules of reciting the Qur'an of the 18th century by the tatar author – "Fide ar-Rahman bi tajwid al-Qur'an" (sheet 736–74a)

На л. 746 приводится описание противоположных характеристик звуков и соответствующие звуки. К таковым свойствам звуков относятся: глухость (همس)/звонкость (جهر), взрывность (شدّة)/фрикативность (رخاوة), палатализация (استعلاء)/веляризация (استفال), примыкание языка к нёбу (إطباق)/наличие пространства между языком и нёбом (انفتاح), участие передней части языка либо губ (إصمات)/неучастие передней части языка либо губ (إذلاق).

На л. 75а описываются специфические характеристики звуков, не имеющих противоположных характеристик, и называются звуки, которым эти свойства присущи. Это следующие характеристики: 1) صفير (свист), 2) قفلة (дополнительный короткий гласный звук, возникающий при произнесении согласного звука без огласовки), 3) لين (продление гласного звука), 4) تفشي (распространение звука по всей ротовой полости), 5) تكرير (вибрация – повторное произнесение звука), 6) استطالة («растяжение» звука в месте его артикуляции), 7) انحراف (образование звука с переходом от места его артикуляции к месту артикуляции другого, соседнего, звука).

На лл. 75б–78а изложены правила прочтения лишённой огласовки буквы «ن» в зависимости от последующей буквы. На л. 75б приводятся буквы, произносимые раздельно в случае, когда им предшествует «نن» – اظهار, в сопровождении

примеров из Корана. На л. 77а даны буквы, с которыми ассимилирует «ن» – إدغام – «ن», либо произносится как «م» – إقلاب, и соответствующие примеры из Корана.

На лл. 77б и 78а представлены буквы, с которыми «ن» ассимилируется частично – إخفاء, и соответствующие примеры.

На л. 78б приведено деление букв на лунные и солнечные, раскрыта причина раздельного их прочтения и ассимиляции в составе артикля (ال) (отдалённость места артикуляции лунных букв от места образования звука «ل» – в первом случае; близость места артикуляции солнечных букв от места образования звука «ل» – во втором.). Приведены примеры.

На л. 79а изложены случаи мягкого и твёрдого прочтения буквы «ر» в зависимости от её огласовки, позиции в слове и предшествующей буквы. Данная буква произносится мягко в следующих случаях: 1) когда будет иметь огласовку кясру, будь она основная – «رِجال» либо переходная – «واذكر اسم ربك»; 2) когда будет с сукуном, и ей будет предшествовать буква, огласованная кясрой, а после «ر» не будет следовать буква твёрдая – «مرية», «فرعون»; 3) при остановке в чтении на слове, оканчивающимся на «ر», если ей будет предшествовать «ي» с сукуном, а перед ней (т. е. «ي») будет буква, огласованная кясрой – «خبير», «مصير» или фатхой – «الخير», «الطير». Если же перед «ر» с сукуном будет другая буква (не «ي»), то в случае, когда эта буква будет огласована кясрой, «ر» (при остановке) будет читаться мягко – «الحجر». В другом случае «ر» будет читаться твёрдо – «القمر». Твёрдо «ر» читается, когда имеет огласовку фатху – «أرايت», или дамму – «قروء», или когда перед ней кясра не будет основной – «اركعوا», или не связанная – «يا بني اركب», либо когда «ر» будет с сукуном, а после неё твёрдая буква – «مرصاد» (однако, когда после «ر» следует твёрдая буква в составе другого слова, например, «فاصبر صبرا جميلا», «ر» читается мягко и твёрдая буква на неё воздействия не оказывает), либо когда буква, предшествующая букве с сукуном (не должна являться буквой «ي»), которая в свою очередь предшествует «ر», будет огласована фатхой или даммой – «الفجر».

На л. 79б изложены правила ассимиляции букв и случаи их раздельного чтения в зависимости от близости/удалённости их места образования и характеристик. В этой связи буквы делятся на: 1) одинаковые (متماثلين) – имеют одно и то же место артикуляции и характеристики, 2) близкие (متقاربين) – имеют близкие места артикуляции и характеристики, либо только близкие места артикуляции, либо только близкие характеристики, 3) схожие (متجانسين) – имеют одно и то же место артикуляции, но разные характеристики. Буквы первой группы ассимилируются при условии, что первая из пары стоящих рядом букв не будет иметь огласовку, например, «في قلوبهم مرض». Если же первая буква имеет огласовку, то ассимиляции не происходит, например, «وقال لهم». Из букв второй группы ассимилируются только «ل», когда за ней следует «ر», например, «قل رب», и «ق», когда за ней следует «ك», например, «ألم نخلقكم». Буквы третьей группы ассимилируются при том же условии, что и буквы первой группы, например, «ودت طائفة».

На л. 80а изложены правила остановок в чтении Корана. Пауза бывает двух видов: допустимая (الجائز) и недопустимая (القيح). Допустимая пауза делается на завершённом по смыслу отрезке и делится на три вида в зависимости от степени завершённости мысли. Первый: остановка совершенная (الوقف التام); происходит на слове, которое не связано ни формально, ни по смыслу ни с последующим, ни с предыдущим отрезком. Второй: остановка достаточная (الوقف الكافي); происходит на слове, которое не связано ни с предыдущим, ни с последующим отрезком формально, но только по смыслу. Третий: остановка на слове, которое связано с предыдущим либо последующим отрезком и формально, и по смыслу при условии завершённости мысли на данном слове. Недопустимая остановка та, которая делается на слове, не заканчивающем завершённый по смыслу отрезок.

На лл. 80б–82б изложены виды удлинения гласных (المد) в свете соответствующих примеров.

На л. 83а автор упоминает о пользе так называемых отдельных букв (الحروف المقطعة), предворяющих ряд коранических сур; эти буквы он называет «светоносными» (النورانية). Их число равняется четырнадцати, что составляет половину букв арабского алфавита. Автор указывает, что произнесение этих букв в той последовательности, в которой они упоминаются в Коране, позволяет человеку избежать опасности; здесь же приводится пример молитвословия. Одним из средств изгнания беса из тела одержимого человека также является

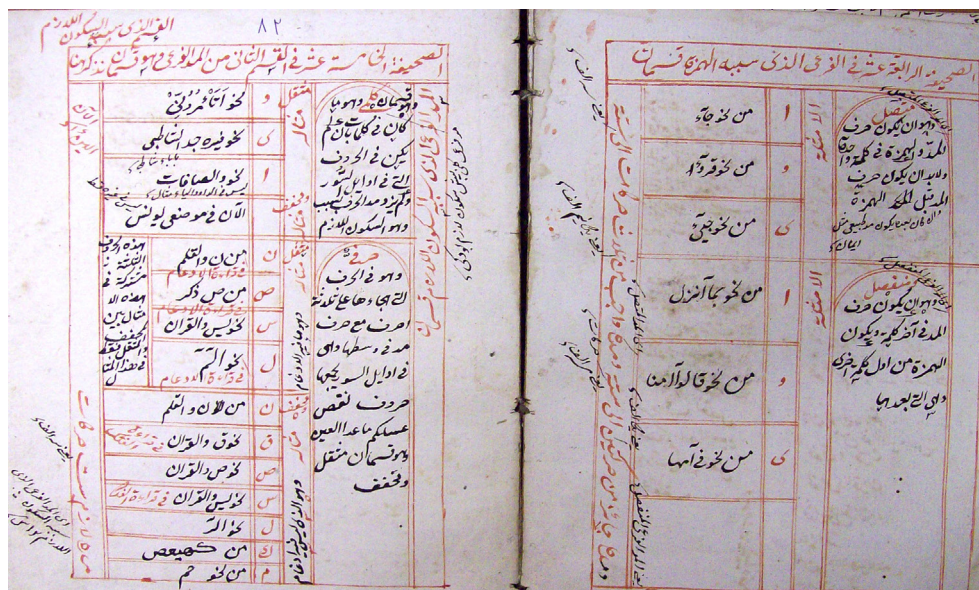


Рис. 3. Рукописный источник татарского автора XVIII века по правилам рецитации Корана – «Файд ар-Рахман би таджвид ал-Кур'ан» (л. 81б–82а)

Fig. 3. Handwritten source on the rules of reciting the Qur'an of the 18th century by the tatar author – "Fide ar-Rahman bi tajwid al-Qur'an" (sheet 81b–82a)

написание – одновременно с произношением – данных букв в соответствии с упомянутой последовательностью. В этой связи автор приводит слова имама ал-Газали (вероятно, речь идёт об Абу Хамиде ал-Газали). О действенности данного способа автор свидетельствует, исходя из личного опыта:

وقد جربت كتابتها للمعروض فذهب ما كان به من كبير الضرر

«Я испытал их написание для одержимого, и покинул его тот тяжкий недуг, от которого он страдал».

Л. 83б содержит обращённую к верующим просьбу автора вспоминать о нём в молитвах, посвящать ему суру «ал-Фатиха»; воззвания к Всевышнему сделать этот труд искренним ради лика Его и причиной вхождения в Рай, проявить к нему милость, простить грехи его родителям и всем мусульманам, в частности, четырём Праведным халифам и «четырёх учёным-богословам»; пожелание благословения и мира пророку Мухаммаду, его близким и сподвижникам. Внизу указано время завершения работы.

Лл. 84а и 84б содержат отзывы на данное сочинение: первый со стороны некоего мукри'а (наставника по чтению Корана) 'Абд ар-Рахмана ал-Адждхури, второй – Мухаммада бин Ахмад-Дахрана ал-Азхари.

Трактат ал-Джазари по таджвиду

Трактат ал-Джазари начинается с разъяснения мест образования звуков. Делается указание на то, что «ا» после твёрдых букв читается твёрдо, и на необходимость произношения мягких согласных мягко, когда рядом с ними находятся твёрдые согласные. Далее следует разъяснение случаев мягкого и твёрдого прочтения букв «ر» и «ل»; ассимиляции букв одинаковых, похожих, близких; различий между буквами «ض» и «ظ»; особенностей произношения удвоенных «م» и «ن» (присутствие носового звука); правила прочтения лишённых огласовок букв «م» и «ن»; виды продления гласного; правила остановки и возобновления чтения; правила остановки на ряде союзов, сочетаний частиц, словах женского рода, оканчивающихся на букву «ت»; правила соединительной хамзы; варианты произношения последней буквы слова, на котором делается остановка в чтении (الإشمام, الروم, السكون) [5, с. 49–80].

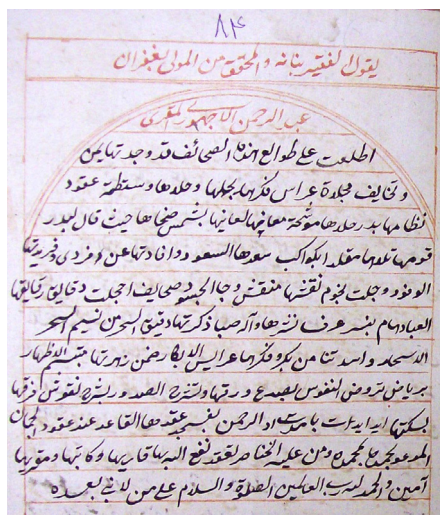


Рис. 4. Рукописный источник татарского автора XVIII века по правилам рецитации Корана – «Файд ар-Рахман би таджвид ал-Кур'ан» (л. 83б)

Fig. 4. Handwritten source on the rules of reciting the Qur'an of the 18th century by the tatar author – "Fide ar-Rahman bi tajwid al-Qur'an" (sheet 836)



Заключение

Изучение материала рукописи и сравнение его с содержанием трактата ал-Джазари позволило прийти к выводу об идентичности изложенного в них материала – при небольших различиях в структуре – в целом, что свидетельствует о традиционном характере правил чтения Корана. Трактат ал-Джазари содержательно превосходит исследуемый рукописный источник по следующим пунктам: 1) правила совершения паузы в чтении после ряда союзов и сочетаний частиц, которые в одних местах Священного Корана написаны слитно, а в других – раздельно; 2) ал-Джазари приводит список слов женского рода (одним из показателей которого является «*ت* ал-марбу́та», произносимая в случае остановки как «*ә*»), которые в списке Корана оканчиваются на «*ت* ал-мафту́ха», произносимую в случае остановки как звук «*т*»; 3) правила прочтения соединительной *хамзы*; 4) варианты произношения последних букв слов (الإشمام, الروم, السكون), на которых делается остановка чтения; 5) степени твёрдого произношения палатизованных согласных в зависимости от огласовки; 6) случаи мягкого и твёрдого произношения буквы «*ل*»; 7) различие между произношением звуков «*ض*» и «*ظ*».

Говоря о практической важности знания перечисленных пунктов, укажем, что знание первого необходимо в случае написания Корана от руки, с тем чтобы копия полностью соответствовала подлиннику, восходящему к свитку халифа 'Усмана, а также для правильного совершения паузы после приводимых союзов и сочетаний частиц [4, с. 145]. Сведения второго и четвёртого пунктов носят углублённый характер и являются факультативными. Седьмой пункт является детализированным изложением материала о свойствах звуков. При этом в исследуемой рукописи, в отличие от трактата ал-Джазари, упоминается правило солнечных и лунных букв.

Знание правил *таджвида*, а именно мест образования звуков и их фонетических характеристик, позволяло неарабам, как и арабам, говорящим на диалектах, осуществлять арабское произношение в его чистом виде. Наука *таджвид* обеспечила сохранность и неизменность не только арабских звуков и графем, но и в известной степени литературного арабского языка и его грамматики в целом.

Отдельный интерес представляют записи автора трактата, не имеющие прямого отношения к основному содержанию рукописи.

Упоминание в начале рукописи бытовавшего предположения о наличии в суре «ал-Фатиха» указания на два из имён отпрысков дьявола и ссылка на хадис говорит о распространённости среди мусульман-татар недостоверных преданий, что, по всей видимости, имело отражение и в культовой практике верующих. Отрицание автором возможности этого и приведённые им аргументы свидетельствуют о наличии среди мусульман-татар образованных лиц, способных выявлять недостоверные хадисы, что, в свою очередь, предполагает наличие у них различных сборников с изречениями Пророка, в том числе специальных, посвящённых недостоверным преданиям. Наличие в конце рукописи двух



«отзывов» на работу указывает на имевшую место «иерархию» в духовной среде (основанную на степени образованности), а также существовавшую практику письменного подтверждения компетентности тех или иных лиц. Представление одного из «рецензентов» в качестве *мукри* свидетельствует о наличии, помимо рядовых чтецов, мастеров и знатоков чтения Корана. Присутствие в имени второго рецензента *нисбы* ал-Азхари указывает на то, что данное лицо получило образование в авторитетном учебном заведении мусульманского мира – каирском университете ал-Азхар. Это говорит о том, что мусульмане Волжско-Уральского региона для получения более глубоких религиозных знаний совершали путешествия в страны мусульманского Востока – к очагам мусульманской мысли и образования. Ссылка автора на высказывание имама ал-Газали свидетельствует о распространённости среди мусульман-татар классических трудов крупнейших мусульманских богословов Средневековья. Отсутствие в рукописи татарского перевода и комментариев позволяет сделать вывод о распространённости арабского языка среди образованного населения мусульман-татар.

Литература

1. Ал-Бухари М. С. Книга знания. В: Мухаммад бин Исма'ил Абу 'Абдуллах аль-Джу'фи аль-Бухари (ред.), Нирша В. М. (пер.) «Сахих» Аль-Бухари. Эр-Рияд: Дар ас-Салам; 1997:18–31.
2. Крачковский И. Ю. (пер.) *Коран*. М.: Раритет; 1990. 528 с.
3. Ат-Тирмизи 'Иса Мухаммад Сунан. *Книга о достоинствах Корана*. Бейрут: Дар Ихйа ат-турас ал-'араби. (На араб. языке).
4. Ал-Мутавалли С. *Дирасат савтийя фи таджвид ал-айат ал-Кур'анийя*. Каир: Мактаба Захра' аш-шарк; 2008. (На араб. языке).
5. Салим С. М. *Фатх Рабб ал-барийя шарх ал-Мукадима ал-Джазариия*. Джидда: Мактаба Равай' ал-мактаба; 2009. (На араб. языке).

References

1. Al-Bukhari M. S. The Book of Knowledge. In: Mukhammad bin Isma'il Abu 'Abdullakh al'-Dzhu'fi al'-Bukhari (ed.), Nirsha V. M. (transl.) “*Sahih*” *Al-Bukhari*. Riyadh: Dar as-Salam; 1997:18–31. (In Russ.)
2. Krachkovskii I. Yu. (transl.) *The Quran*. Moscow: Raritet; 1990. (In Russ.)
3. At-Tirmizi 'Isa Mukhammad Sunan. *The Book about the Dignities of the Quran*. Beirut: Dar Ikhiya at-turas al-'arabi. (In Arabic)
4. Al-Mutavalli S. *Dirasat Savtiia fi Tajweed al-aiat al-Kur'aniia*. Cairo: Maktaba Zakhra' ash-shark; 2008. (In Arabic)
5. Salim S. M. *Fatkh Rabb al-Bariia Sharkh al-Mukadima al-Dzhazariia*. Jeddah: Maktaba Ravai' al-maktaba; 2009. (In Arabic)

Информация об авторе

Салахов Абдулла Мунирович, кандидат филологических наук, старший библиотечарь, Российский исламский институт.

About the author

Abdulla M. Salakhov, Cand. Sci. (Philol.), Senior Librarian, Russian Islamic Institute.



Классики и современные представители мусульманской богословской мысли

DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-1-109-118](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-109-118)

УДК 297:[215+230.2+254.4+291.8]

ВАК 26.00.01

Классификация разрядов факихов ханафитского толка: мнение Шихаб ад-дина ал-Марджани

Д. А. Шагавиев^{1, 2, 3}, И. М. Ямалиев⁴

¹ Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

² Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

³ Центр исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан,
г. Казань, Российская Федерация, saiddamir@mail.ru

⁴ Казанский исламский университет, г. Казань, Российская Федерация, bariid@yandex.ru

Аннотация: в статье рассматривается мнение выдающегося татарского богослова и историка XIX в. Шихаб ад-дина ал-Марджани (Шигабутдина Марджани) в отношении классификации правоведов (табакат ал-фукаха') ханафитской школы (мазхаба) суннитского ислама, разработанной богословом XVI в., муфтием (шайх ал-ислам) Османской империи Ибн Камал-башой. Показывается, что критика татарского учёного, выявившего неточности упомянутой классификации, была поддержана и развита другими известными ханафитскими богословами мусульманского мира.

Ключевые слова: Шихаб ад-дин ал-Марджани, Ибн Камал-баша, ханафитский мазхаб, классификация разрядов факихов, табакат ал-фукаха', Назурат ал-хакк, фикх, татарская богословская мысль

Для цитирования: Шагавиев Д. А., Ямалиев И. М. Классификация разрядов факихов ханафитского толка: мнение Шихаб ад-дина ал-Марджани. *Минбар. Исламские исследования*. 2018;11(1):109–118. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-1-109-118](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-109-118).

Classification of the Hanafi Faqihs Levels (Opinion of Shihab al-Din al-Marjani)

Damir A. Shagaviev^{1, 2, 3}, Ilnur M. Yamaliev⁴

¹ Russian Islamic Institute, Kazan Russian Federation

² (Volga region) Federal University, Kazan Russian Federation

³ Centre of Islamic Studies of the Tatarstan Academy of Sciences,
Kazan, Russian Federation, saiddamir@mail.ru

⁴ Kazan Islamic University, Kazan, Russian Federation, bariid@yandex.ru

Abstract: the article discusses the opinion of the outstanding 19th century Tatar theologian and historian Shihab al-Din al-Marjani (Shigabudin Marjani) on the classification of the Islamic jurists (tabakat al-Fuqaha') of the Hanafi school (madhab) of



Sunni Islam, devised by Ibn Kamal-Basha, the 16th century theologian and mufti (shaykh al-Islam) of the Ottoman Empire. The Tatar scholar discovered inaccuracies in the classification, and his critique was supported and developed by other famous Hanafi theologians of the Islamic world.

Keywords: Shihab al-Din al-Marjani, Ibn Kamal-Basha, Hanafi Juristic School, Classification of Faqihs Levels, Tabakat al-Fuqaha', Nazurat al-Haqq, the Muslim Tatar Theological Thought

For citation: Shagaviev D. A., Yamaliev I. M. Classification of the Hanafi Faqihs Levels (Opinion of Shihab al-Din al-Marjani). *Minbar. Islamic Studies.* 2018;11(1):109–118. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-1-109-118](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-109-118).

Введение

В 922 г. Ибн Фадлан, секретарь посольства аббасидского халифа Муктадира, зафиксировал официальное принятие ислама булгарами (предками современных татар) в качестве государственной религии в Волжской Булгарии. Из его отчёта «Рисалат Ибн Фадлан» мы можем узнать, что уже тогда ханафитский мазхаб действовал на территории Волжской Булгарии. Позже в Золотой Орде и Казанском ханстве мазхаб Абу Ханифы также господствовал в Волго-Уральском регионе. В начале XX в. татарский учёный Мухаммад Мурад Рамзи писал о мазхабе татар, что «все они являются суннитами-матуридитами в вероубеждении и ханафитами в религиозных практиках, и что среди них нет еретиков (мубтади') из-за их строгой приверженности исламу»¹ [1, с. 105]. Поэтому не удивительно, что татарское богословское наследие в основном было связано с ханафитской традицией, а татарские богословы обсуждали религиозные проблемы в рамках этой правовой школы ислама [2, с. 101–109].

Одной из важных проблем методологии исламского права в ханафитском мазхабе является вопрос классификации разрядов факихов (табакат ал-фукаха'), то есть знатоков исламского права ханафитского толка суннитского ислама. С одной стороны, проблема интересует историков мусульманского права, с другой стороны, классификация важна для специалистов права ханафитского толка в практическом плане для того, чтобы определять наиболее авторитетные мнения внутри мазхаба. Одним из глубоких исследователей этой проблемы является наш соотечественник Шихаб ад-дин ал-Марджани (1818–1889), известный татарский богослов и историк. В своём знаменитом труде «Назурат ал-хакк» [3, с. 41–48] он подверг критике классификацию османского шайх ал-ислама Ибн Камал-баша (ум. в 1534 г.)². Данный трактат посвящён проблеме обязательности ночной молитвы в то время, когда астрономически не наступает ночь. Сторонники необязательности молитвы в такое

¹ Здесь и далее перевод с арабского наш. – Д. Ш., И. Я.

² Ахмад ибн Сулайман ар-Руми, известный как Ибн Камал-баша, муфтий Константинополя и войсковой шариатский судья. Марджани называет его Ибн ал-Камал.



время опирались на фетву учёных ал-Халвани (ум. в 1056 г.)³, ал-Баккали (ум. в 1060 г.)⁴ и др., мнение которых выбрала часть ханафитских богословов из-за того, что мнение их оппонентов они посчитали более слабым, так как их оппоненты оказались по разряду факихов, принятой у Ибн Камал-баша, ниже. Шихаб ад-дин ал-Марджани затронул эту тему, поскольку занял позицию тех, кто считал ночную молитву обязательной даже при отсутствии критерия наступления времени, то есть оппонентов фетвы ал-Халвани и ал-Баккали. Таким образом, татарский учёный встал на защиту статуса некоторых ханафитских факихов в вопросах права и иджтихада, открыв новую страницу в истории методологии ханафитского мазхаба.

Классификация разрядов факихов, сделанная шейхом Ибн Камал-баша, является одной из самых известных классификаций учёных ханафитского мазхаба. Османский богослов разделил учёных мазхаба на семь категорий и составил по этому поводу небольшой трактат [4, с. 163]. Причём шесть категорий относятся к различным видам муджтахидов, а седьмая к обычным мукаллидам.

Итак, рассмотрим классификацию муфтия Ибн Камал-баша, как представил её Марджани:

«Первый уровень – муджтахиды в рамках всего Божьего закона (ал-муджтахидун фи аш-шар‘), как “четыре имама”⁵ и те, кто следуют параллельно им в основании принципов основ (кава‘ид ал-усул) и извлечении частных шариатских норм из четырёх доводов (источников)⁶ без таклида кому-либо как в основах, так и в ответвлениях (фуру‘). Второй – это муджтахиды в рамках своего мазхаба (ал-муджтахидун фи-л-мазхаб), как “три ученика и соратника”⁷ Абу Ханифы и те, кто последовал их пути в выведении шариатских норм на основе принципов, которые установил их шейх и учитель. Хотя они и не согласились с ним в некоторых суждениях, однако они следуют его авторитету в принципах основ и тем самым отличаются от других, противоречащих ему в основных и частных вопросах. Третий – муджтахиды в рамках отдельных вопросов (ал-муджтахидун фи-л-масаил), как ал-Хассаф, ат-Тахави, ал-Кархи, Шамс ал-Аимма ал-Халвани, Шамс ал-Аимма ас-Сарахси, Фахр ал-Ислам ал-Баздави, Фахр ад-дин Кади-хан и подобные им, которые не могут противоречить [имаму мазхаба] как в основах, так и в ответвлениях. В действительности, они исследуют те положения, по которым нет ясного указания (насс) от абсолютно-

³ Шамс ал-аимма ‘Абд ал-‘Азиз ибн Ахмад, ханафитский факих из Бухары.

⁴ ‘Умар ибн Муса – ханафитский учёный из Хорезма, считается первым, кто издал фетву о необязательности ночной молитвы при отсутствии наступления астрономической ночи.

⁵ Имамы четырёх суннитских канонических мазхабов: Абу Ханифа, Малик, аш-Шафи‘и, Ахмад ибн Ханбал.

⁶ То есть Коран, сунна, консенсус (иджма‘) и суждение по аналогии (кийас).

⁷ Абу Йусуф, Мухаммад и Зуфар. Распространённым считается мнение, что они трое были муджтахидами второго разряда и выводили шариатские нормы на основе правил и методов, установленных их учителем Абу Ханифой.



го муджтахид (ал-муджтахидун фи аш-шар‘) на основе тех основ, которые он заложил, и в соответствии с принципами, которые он разъяснил. Четвёртый – мукаллиды, которые не способны на иджитхад изначально, однако они по причине своих полных и точных знаний об основах и источниках способны детально разъяснить передаваемое от одного из муджтахидов высказывание, включающее в себя два мнения, и суждение, содержащее два варианта смысла. Они являются выводящими нормы (асхаб ат-тахридж)⁸, как ар-Рази и подобные ему. Пятый – выявляющие наиболее правильное суждение (асхаб ат-тарджих), как Абу-л-Хусайн ал-Кудури и автор книги “ал-Хидайя”. Они занимаются выявлением преимуществ некоторых преданий над другими посредством слов “это достовернее по передаче”, “это более согласуется с суждением по аналогии” и “это мягче (более приемлемо) для людей”. Шестой – мукаллиды, способные различать более сильные, сильные, слабые, ясные предания мазхаба и прочие предания, как авторы “ал-Канз”, “ал-Мухтар”, “ал-Викайя”, “ал-Маджма’” и других книг. Седьмой – мукаллиды, не способные на вышеупомянутое, которые плохо разбираются в этом и не различают “между левым и правым”. Они собирают то, что находят, как слепцы,двигающиеся на ощупь, великое горе же им и тем, кто следует им» [5, с. 57–58; 6, с. 190–191].

Многие ханафитские учёные опирались на классификацию Ибн Камал-баша, например, Кубри-заде в книге «Табакат ал-фукаха», ал-Кафави в книге «Катаиб а’лам ал-ахйар» с некоторыми изменениями, ат-Тамими в своей книге «ат-Табакат ас-санийя», Ибн ‘Абидин в книгах «Радд ал-мухтар», «Шарх ‘укуд расм ал-муфти» и др. [7, с. 21–24].

Шихаб ад-дин ал-Марджани оказался первым, насколько нам известно, из числа ханафитских учёных, кто подверг жёсткой критике вышеупомянутую классификацию в своей книге «Назурат ал-хакк». Можно сказать, что он возглавил группу критиков этой классификации, потому что остальные ссылались на него. Он сказал после цитирования Ибн Камал-баша, что «эта классификация очень далека от истины. Несмотря на то, что она “очень хорошая” [по мнению ат-Тамими], она является произволом, пустым воображением и бессмысленными словами. До него из предшественников никто не говорил такое, да и он не может утверждать это, если даже последовали за ним последующие поколения без всякого довода и доказательства, которых бы он придерживался. Как бы мы ни помогали им быть факихами и псевдофакихами на этих семи уровнях, что неприемлемо для них, все равно они не свободны от грубых и нерадивых ошибок в определении людей уровней (табакат) и порядка их следования по этим степеням» [5, с. 58].

За татарским учёным последовал индийский богослов ‘Абд ал-Хай ал-Лакнави, который сказал: «В классификации Ибн Камал-баша есть спорные моменты, насчёт вхождения тех, кто находится на более высокой категории, в катего-

⁸ Тахридж – это выведение норм шариата из высказываний и правил муджтахидов, в то время как иджитхад – это извлечение норм из шариатских текстов и других доводов.



рию пониже. Их разъяснил большой учёный, Харун ибн Баха ад-дин Шихаб ад-дин ал-Марджани ал-Ханафи, и можно привести его слова, так как они включают в себя много пользы и являются прекрасными жемчужинами» [8, с. 11].

Имам Каусари, секретарь последнего османского шайха ал-ислама, в своей книге «Хусн такади фи сират ал-имам Аби Йусуф ал-Кади» после цитирования слов Ибн Камал-баша о классификации учёных ханафитского мазхаба сказал: «Он не оказался прав ни в одной из двух вещей, ни в классификации, ни в распределении учёных по ней, несмотря на то, что данная классификация была встречена с одобрением со стороны последующих учёных. У шейха ‘Абд ал-Хай ал-Лакнави было некое сомнение в отношении работы Ибн Камала. И ему в этом помогло исследование талантливого учёного Шихаб ад-дина ал-Марджани из книги “Назурат ал-хакк”. В ней он поставил две цели: исследование порядка и распределение учёных. Ему это удалось, и он вернул всё на свои места. Да воздаст ему Аллах благом за его знания» [9, с. 31]. Затем он привёл полностью слова Марджани в конце своей книги. Это одна из очень высоких оценок известного татарского богослова.

Также мы можем обнаружить подобную критику классификации разрядов у египетского шейха Абу Захра в книге «Абу Ханифа. Хайату-ху ва ‘асрух» [10, с. 110], который, скорее всего, был знаком с работой татарского учёного или ссылками на него.

Критика Марджани, и вообще противников данной классификации, большей частью была направлена на распределение учёных в этой классификации, высказывались также замечания к основе классификации.

Во-первых, как заметил шейх Абу Захра, мнение Ибн Камал-баша о том, что такие учёные, как Абу Йусуф и Мухаммад ибн Хасан, относятся ко второй категории, не подтверждается словами учёных, специализирующихся в данной области, как это видно из их работ. Среди учёных ханафитского мазхаба такого мнения нет, так как Абу Йусуф и Мухаммад ибн Хасан являются абсолютными муджтахидами и относятся к первой категории.

Во-вторых, Ибн Камал посчитал муджтахидов в вопросах, по которым не передаётся мнение основателя мазхаба, третьей категорией, а учёных тахриджа – четвёртой. Эти учёные в его классификации являются двумя отдельными категориями и отличаются друг от друга, притом что учёные тахриджа это и есть муджтахиды в вопросах, по которым не передаётся мнение основателя мазхаба.

В-третьих, по мнению Ибн Камала, задачей учёных четвёртой категории, которых он назвал учёными тахриджа, является различие, проводимое в отношении «неясного слова, имеющего два значения, или неочевидного решения, подходящего для двух ситуаций, передающихся от основателя мазхаба или одного из учеников из числа муджтахидов». Далее он продолжил: «И то, что мы встречаем в некоторых местах, это, согласно тахриджу ал-Кархи или согласно тахриджу ар-Рази, относится к данному виду».



В этом содержится неясность. Во-первых, то, что Ибн Камал считает задачей этих учёных, которых он назвал учёными тахриджа, более подходит для учёных тарджиха, как это видно из их работ. Во-вторых, целью слов учёных: «это, согласно тахриджу ал-Кархи» или «согласно тахриджу ар-Рази» – является другое. Когда говорится «тахридж», то в первую очередь имеются в виду задачи третьей категории учёных, то есть иджтихад в вопросах, по которым нет предания от имама мазхаба. Таким образом, Ибн Камал, под данным термином подразумевая другой смысл, использовал собственную терминологию.

В-четвёртых, Ибн Камал сказал в отношении учёных пятой категории: «Их задача заключается в предпочтении одних передач над другими их словами: “это предпочтительнее”, “это достовернее...”, “это более явно”, “это более соответствует аналогии”, “это снисходительнее для людей”», а в отношении учёных шестой категории сказал: это «учёные-мукаллиды, способные на различение между более сильным, сильным, слабым, явной передачей, явным мнением в мазхабе и слабой передачей». Если это так, то тогда нет смысла в разделении на две эти самостоятельные категории [5, с. 63].

Однако если мы внимательно рассмотрим то, как Ибн Камал описал каждую из двух этих групп, то увидим, что между ними есть разница. Положение первой группы учёных выше, чем положение учёных второй группы, так как они могут распоряжаться в передачах и словах, предпочитая одно другому. Учёные второй группы неспособны на это, однако у них есть знание о предпочтениях первой группы. Они знают о том, что первая группа посчитала более сильным и предпочтительным, а что слабым и оставленным. Они могут провести такое различие, даже если нет какого-то явного признака, благодаря тому, что заучивают мазхаб и охватывают частные вопросы: то, что является сильным, слабым, предпочтительным и оставленным [4, с. 173].

В-пятых, Ибн Камал сказал об учёных седьмой категории: «Мукаллиды, которые неспособны на то, что было упомянуто. Они не могут различить...». Почему же он посчитал этих людей учёными?! Выделение этих людей в отдельную группу учёных мазхаба вызывает недоумение.

Кроме замечаний Марджани и критики других противников данной классификации в отношении её основы, острой критике подверглось также распределение Ибн Камалом учёных по категориям. Некоторых крупных учёных ханафитского мазхаба он поставил ниже того положения, которое они заслуживают. Например, Ибн Камал относил учеников имама Абу Ханифы – Абу Йусуфа и Мухаммада ибн Хасана – к числу последователей Абу Ханифы в вопросах основ, даже если они и противоречили ему в некоторых частных вопросах. Если он подразумевал под этим известные доказательства шариата, такие как Коран, сунна, иджма' и кийас, то они являются опорой каждого муджтахида, тем, на что ссылается каждый имам. Не считается кто-то последователем другого, если он опирается на данные доказательства. Если же он под-



разумеает под этим основы, в отношении которых учёные расходятся, как, например, принятие слов сподвижника или принятие хадиса мурсал и подобные вещи, то их соответствие в этом Абу Ханифе подобно соответствию мнения одного муджтахида мнению другого муджтахида. И это ни в коем случае не считается таклидом. Другие учёные-имамы, как, например, Малик, аш-Шафи'и и Ахмад, также в некоторых своих мнениях соответствовали Абу Ханифе в вопросах основ, и это не считается таклидом с их стороны.

Если же Ибн Камал под этим подразумевал общие нормы, которые исследуются в науке усул ал-фикх, то это правила и нормы, которые может понять каждый человек, обладающий здравым умом и правильным мышлением, из числа учёных, является он муджтахидом или нет. Положение таких учёных, как Абу Йусуф и Мухаммад ибн Хасан и подобных им, достаточно высоко для того, чтобы следовать за кем-либо в этих вопросах [5, с. 58; 6, с. 192; 11, с. 114].

На самом деле такие крупные учёные, как Абу Йусуф, Мухаммад ибн Хасан и подобные им ученики Абу Ханифы, достигли уровня абсолютного иджтихада. Их уровень – это уровень имама Малика, аш-Шафи'и, Ахмада и других учёных из числа муджтахидов. Немало тех вещей в вопросах основ, по которым Абу Йусуф и Мухаммад ибн Хасан противоречили Абу Ханифе, не говоря уже о частных вопросах фикха [5, с. 59; 6, с. 193; 11, с. 115].

Что касается того, что у этих учеников Абу Ханифы, достигших уровня абсолютного иджтихада, нет отдельного мазхаба, отличного от Абу Ханифы, то отделение со своим мазхабом вовсе не является условием достижения уровня абсолютно иджтихада. Ведь сколько есть учёных, которые достигли этого уровня, однако у них не было какого-то отдельного мазхаба. И сколько было учёных, которые относили себя к определённому мазхабу и в то же время были выше тех, кто стремился к обособлению.

Абу Йусуф и Мухаммад ибн Хасан сохранили принадлежность к мазхабу Абу Ханифа из-за огромного уважения к учителю и любви к нему, занявшись фиксацией его мазхаба и собиранием его мнений и слов. Они распространяли их вместе со своими словами и мнениями, а также доказательствами. Если бы они не включали свои слова и мысли в его мазхаб, то тогда у каждого из них был бы свой отдельный мазхаб [5, с. 60].

Один из крупнейших учёных Индии своего времени Шах Вали Аллах Дахлави уподобил положение фикха имама Ахмада по отношению к мазхабу имама аш-Шафи'и положению фикха Абу Йусуфа и Мухаммада ибн Хасана по отношению к мазхабу имама Абу Ханифы. Единственное различие состоит в том, что мазхаб имама Ахмада был зафиксирован отдельно от мазхаба имама аш-Шафи'и, в то время как фикх Абу Йусуфа и Мухаммада ибн Хасана не был зафиксирован отдельно от фикха имама Абу Ханифы как отдельный мазхаб [12, с. 84].

Мы можем также заключить, что Абу Йусуф и Мухаммад ибн Хасан в большинстве правовых вопросах на основе своего иджтихада пришли к мнению



своего учителя, в то время как наблюдателям со стороны может показаться, что они сделали таклид Абу Ханифе.

Критикуя распределение по категориям Ибн Камал-баша, Шихаб ад-дин ал-Марджани также посчитал более высоким статус таких учёных, как ал-Хассаф, ат-Тахави, Абу Бакр ар-Рази, ал-Кудури.

Марджани заметил, что для большинства учёных Ирака и других арабских стран характерны уравнищенность и отсутствие чрезмерности в названиях и прозвищах. Обычно они относят себя к племени, стране или профессии, например, ал-Ансари, аш-Шайбани (прозвища или тахаллусы Абу Йусуфа и Мухаммада ибн Хасана), ат-Тахави, ал-Кархи, ал-Хассаф, ал-Джассас и т. п. В то же время жители восточных стран и Средней Азии, в особенности в Средние века и позднее, наделяли своих учёных чрезмерно пышными эпитетами и величественными прозвищами. Например, Шамс ал-аимма – солнце имамов, Садр ал-Шари‘а – авангард Шариата, Фахр ал-Ислам – гордость Ислама. В итоге это обстоятельство стало причиной путаницы положений и статусов учёных, так как на них зачастую смотрели сквозь призму подобных описаний и прозвищ, используя их в качестве доказательства высокого уровня их обладателей [5, с. 64].

Известный современный пакистанский учёный, муфтий Мухаммад Таки ‘Усмани высказал мнение о том, что распределение учёных по определённым категориям в классификации Ибн Камал-баша производилось не на основе их научного уровня, а на основе тех задач, которыми они занимались. Поэтому одни и те же учёные могут находиться в разных категориях, и в этом нет противоречия. Например, один и тот же человек может относиться как к числу учёных тахриджа, так и к числу учёных тарджиха, потому что он занимался и тем и другим. Поэтому нет ничего страшного в упоминании одних учёных в одной категории и неупоминании в других, так как они могут быть в двух категориях по разным причинам. Примером этому может служить описание имама ат-Тахави как факиха, ведь это описание никоим образом не отрицает того, что он был мухаддисом [7, с. 25].

Из всего вышесказанного становится очевидно, что классификация и распределение учёных по определённым категориям у Ибн Камала не является общепринятой у ханафитов. Следует отметить, что Ибн Камал в этом распределении не ставил цели ограничения или полного охвата, он лишь для примера упомянул небольшое количество учёных [4, с. 183].

Упомянутые неточности классификации или же её недоработка могут привести к научным ошибкам со стороны исследователей и муфтиев: например, когда берётся слабое мнение и оставляется более сильное и предпочтительное только из-за того, что это мнение такого-то учёного или тахридж такого-то; или из-за того, что какой-то учёный предпочёл это мнение, а он из более низкой категории; или другой учёный посчитал это мнение слабым, хотя автор мнения из более высокой категории, и т. д. Поэтому вклад Шихаб



ад-дина ал-Марджани в этом вопросе имеет для ханафитов очень важное значение. Он оказался зачинателем критики системы градации Ибн Камала, традиционно распространённой среди поздних ханафитов, и его справедливо обоснованные поправки были приняты и развиты ханафитскими учёными последующих поколений.

Литература

1. Ар-Рамзи М. М. *Тарих 'улама Булгар ва Казан*. Казань: Алтын мирас; 2011. 249 с. (На араб. языке).
2. Шагавиев Д. А. Приверженность мусульман Волго-Уральского региона ханафитскому толку ислама: история и современность. *Минбар. Исламские исследования*. 2008;2: 101–109.
3. Шагавиев Д. А. Богословский трактат Шихаб ад-дина ал-Марджани «Назурат ал-хакк». *Ислам в современном мире*. 2016;12(1):41–48. DOI: [10.20536/2074-1529-2016-12-1-41-48](https://doi.org/10.20536/2074-1529-2016-12-1-41-48).
4. Накиб А. *Ал-Мазхаб ал-ханафи*. Эр-Рияд: Мактабат рушд; 2001. 440 с. (На араб. языке).
5. Ал-Марджани Ш. *Назурат ал-хакк фи фардиййат ал-'иша' ва ин лам йагиб аш-шафак*. Казань: Матба'ат хизана; 1870. 164 с. (На араб. языке).
6. Ал-Марджани Ш. *Назурат ал-хакк фи фардиййат ал-'иша' ва ин лам йагиб аш-шафак*. *Тахкик Урхан Анджакар ва 'Абд ал-Кадир Йилмаз*. Стамбул: Дар ал-хикма; 2012. 555 с. (На араб. языке).
7. 'Усмани М. *Усул ал-ифта' ва адабух*. Карачи: Мактабат ма'ариф Кур'ан; 2011. 348 с. (На араб. языке).
8. Ал-Лакнави А. *Ан-Нафи' ал-Кабир*. Карачи: Идарат ал-Кур'ан ва-л-'улум ал-исламиййа; 1990. 541 с. (На араб. языке).
9. Каусари М. *Хусн такади фи сират ал-имам Аби Йусуф ал-Кади*. Каир: ал-Мактаба ал-азхариййа ли-т-турас; 2002. 106 с. (На араб. языке).
10. Абу Захра М. *Абу Ханифа. Хайату-ху ва 'асрух*. Каир: Дар ал-фикр ал-'араби; 1991. 413 с. (На араб. языке).
11. Ал-Марджани Ш. *Назурат ал-хакк фи фардиййат ал-'иша' ва ин лам йагиб аш-шафак*. Казань: Хузур. 335 с. (На араб. языке).
12. Дахлави В. *Ал-Инсаф*. Бейрут: Дар нафаис; 1986. 116 с. (На араб. языке).

References

1. Al-Ramzi M. M. *Tarikh 'ulama Bulghar wa Qazan*. Kazan: Altyn miras; 2011. (In Arabic)
2. Shagaviev D. A. The adherence of Muslims of the Volga-Ural Region to the Hanafi Interpretation of Islam: History and Modernity. *Minbar. Islamic Studies*. 2008;2:101–109. (In Russ.)
3. Shagaviev D. A. The Theological Treatise of Shihab al-din al-Marjani “Nazurat al-haqq”. *Islam in the Modern World*. 2016;12(1):41–48. (In Russ.) DOI: [10.20536/2074-1529-2016-12-1-41-48](https://doi.org/10.20536/2074-1529-2016-12-1-41-48).
4. Naqib A. *Al-Mazhab al-Hanafî*. Riyadh: Maktabat rushd; 2001. (In Arabic)



5. Al-Marjani Sh. *Nazurat al-Haqq fi Fardiiat al-'isha' wa in Lam Yahib al-Shafaq*. Kazan: Matba'at khizana; 1870. (In Arabic)
6. Al-Marjani Sh. *Nazurat al-Haqq fi Fardiyat al-'isha' wa in Lam Yaghib al-Shafaq. Tahqiq Urhan Anjaqar wa 'Abd al-Qadir Qilmaz*. Istanbul: Dar al-hikma; 2012. (In Arabic)
7. 'Uthmani M. *Usul al-ifta' wa Adabuh*. Karachi: Maktabat ma'arif Qur'an; 2011. (In Arabic)
8. Al-Laknawi A. *Al-Nafi' al-Kabir*. Karachi: Idarat al-Qur'an wa-l-'ulum al-islamiya; 1990. (In Arabic)
9. Kauthari M. *Husn Taqadi fi Sirat al-Imam Abi Yusuf al-Qadi*. Cairo: al-Maktaba al-azhariya li-t-turath; 2002. (In Arabic)
10. Abu Zahra M. *Abu Hanifa. Hayatu-hu va 'asruh*. Cairo: Dar al-fikr al-'arabi; 1991. (In Arabic)
11. Al-Marjani Sh. *Nazurat al-Haqq fi Fardiyat al-'isha' wa in Lam Yaghib al-Shafaq*. Kazan: Khuzur. (In Arabic)
12. Dahlawi W. *Al-Insaf*. Beirut: Dar nafais; 1986. (In Arabic)

Информация об авторе

Шагавиев Дамир Адгамович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан; доцент кафедры востоковедения, африканистики и исламоведения Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского федерального университета, проректор Болгарской исламской академии, доцент кафедры религиозных дисциплин Российского исламского института.

Ямалиев Ильнур Мансурович, ассистент кафедры религиозных дисциплин Казанского исламского университета.

About the author

Damir A. Shagaviev, Cand. Sci. (Hist.), Senior Research Fellow at the Center of Islamic Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, associate professor at the Department of Oriental, African and Islamic Studies, Institute of International Relations, History and Oriental Studies, Kazan Federal University, Vice-rector of the Bolgar Islamic Academy, associate professor at the Department of Religious Studies, Russian Islamic Institute.

Ilnur M. Yamaleev, assistant at the Department of Religious Disciplines, Kazan Islamic University.



Систематическое теологическое образование

DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-1-119-125](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-119-125)

УДК 297:[377.5.02:37.016+378.02:37.016](075.32+075.8); 94«10/11»

ВАК 26.00.01; 07.00.09

Пособия имама Мухаммада ал-Газали для студентов

А. А. Хисматулин

Институт восточных рукописей РАН,
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация
khism@mail.ru

Аннотация: в статье описываются два учебных пособия Абу Хамида Мухаммада ал-Газали (XI–XII вв.), предназначенные им для преподавания ученикам с разной степенью образованности и ментальности, – персоязычный *Зад-и ахират* и арабоязычный *Бидайат ал-хидайа*. Обосновывается возможность использования их с минимальной адаптацией и затратами времени в современном духовном образовании в исламских учебных заведениях – вузах и медресе, что позволило бы обогатить преподавательский опыт современных мусульманских педагогов. Рассматривается также возможность использования в учебном процессе более обширной книги ал-Газали – *Кимийа-йи са'адат*.

Ключевые слова: Абу Хамид Мухаммад ал-Газали, *Зад-и ахират*, *Бидайат ал-хидайа*, *Кимийа-йи са'адат*, *Ихйа' улум ад-дин*

Для цитирования: Хисматулин А. А. Пособия имама Мухаммада ал-Газали для студентов. *Минбар. Исламские исследования*. 2018;11(1):119–125. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-1-119-125](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-119-125).

Text-books for Students by Imam Muhammad al-Ghazali

Alexey A. Khismatulin

The Institute of Oriental Manuscripts of the RAS,
Saint Petersburg, Russian Federation
khism@mail.ru

Abstract: the paper describes two text-books written by Abu Hamid Muhammad al-Ghazali (11th–12th centuries) to teach students with different levels of education and mentality: Persian-language source *Zad-i akhirat* and Arabic-language source *Bidayat al-Hidaya*. The possibility of using these two sources with minimal adaptation in the process of modern religious education in Islamic Universities and Madrasas is justified in this paper. This would enrich the teaching experience of Muslim teachers. The possibility of usage of another work by al-Ghazali *Kimiya-yi sa'adat* is also discussed in this article.

Keywords: Muhammad al-Ghazali, *Zad-i akhirat*, *Bidayat al-Hidaya*, *Kimiya-yi sa'adat*, *Ihya ulum al-din*

For citation: Khismatulin A. A. Text-books for Students by Imam Muhammad al-Ghazali. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(1):119–125. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-1-119-125](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-119-125).



Введение

Перечень пособий для современных мусульманских средних и высших учебных заведений, на мой взгляд, должен прежде всего основываться на том, какие задачи ставит перед собой та или иная школа, тот или иной конкретный вуз. Как правило, эти задачи прописаны в учредительных документах, но они обычно корректируются с учётом насущных требований. Иными словами, эти задачи зависят от того, кого руководство образовательных учреждений планирует готовить, кем оно видит своих будущих выпускников и где они будут в дальнейшем работать – имамами в мечетях, мусульманскими учёными или они просто станут образованными верующими людьми. Исходя из этих задач, формируется преподавательский состав, строится программа обучения и определяется вспомогательная литература.

Такая вспомогательная литература может формироваться из трёх групп текстов. Во-первых, её могут готовить самостоятельно сами преподаватели при наличии у них времени и желания. Во-вторых, можно использовать без всякого изменения тексты, уже подготовленные кем-то в прошлом и опубликованные в оригинале или русском переводе, что вообще не потребует никаких дополнительных усилий от преподавателей. В-третьих, созданные в прошлом и опубликованные на сегодняшний день тексты могут быть частично адаптированы современными преподавателями, исходя из поставленных руководством задач, что потребует от преподавателя минимальных усилий.

Ниже я хотел бы вкратце остановиться на двух текстах имама Абу Хамида Мухаммада ал-Газали (1058–1111) – выдающегося средневекового учёного, получившего почётный титул-*лакаб* «Довод ислама» (Худжжат ал-ислам), с огромным опытом преподавания для разных целевых аудиторий. Эти тексты, на мой взгляд, могут быть использованы без всякого изменения в качестве учебных пособий для студентов или быть минимально адаптированы современными преподавателями с учётом профиля и задач конкретного образовательного учреждения.

Замысел прост, но в то же время сложен

Во-первых, речь идёт о *Зад-и ахират* («Путевой припас для грядущей жизни») – персоязычном пособии для начинающих и не владеющих арабским языком учеников ал-Газали (русский перевод и оригинал см.: [1]). Это пособие даёт довольно редкую возможность увидеть работу имама как переводчика и редактора собственного арабоязычного сочинения *Бидайат ал-хидайа* («Начало наставления на истинный путь»), которое было подготовлено им ранее в качестве руководства для студентов мадрасы (русский перевод и оригинал см.: [2]). Взяв его за образец, имам тем не менее внёс заметные добавления и изменения в структуру и содержание *Зад-и ахират*, что стало основанием для появления нового заглавия.

Замысел ал-Газали при написании обоих пособий был одновременно и прост и сложен – дать необходимый минимум из того, что, с его точки зрения,



требуется для начинающего студента, используя при этом многотомные тексты: *Ихйа' 'улум ад-дин* («Воскрешение религиозных наук») [3], написанное им по-арабски, и *Кимийа-йи са'адат* («Эликсир счастья»), написанное по-персидски.

Как *Бидайат ал-хидайа*, так и *Зад-и ахират* разделены на три основные части.

Первая часть – практическая. Исходя из социально-религиозного статуса своего читателя, ал-Газали в первой, практической части рассматривает только три основных требования: ритуальная чистота, чтение молитв и соблюдение поста. Не должно удивлять отсутствие требований производить обязательное отчисление в общину (*закат*), совершать паломничества (*хаджж*) и т. д. Ведь оба пособия рассчитаны на студентов, которые пока ещё самостоятельно не зарабатывают, чтобы отчислять *закат*, совершать паломничество и т. д. Согласно ал-Газали, теорию в любом деле надо изучать непосредственно перед практикой, а не загодя.

Материал для первой части ал-Газали берёт из трёх соответствующих книг первого тома *Ихйа'* и глав *Кимийа*. Выбранный оттуда, этот материал представляет собой в основном формальные правила (*адаб*), которые необходимо соблюдать при выполнении данных обязанностей. Эти правила имам сочетает с распорядком дня студента, отводя каждому занятию определённое время в сутках (*вирд*). Поэтому какие-то из вирдов совпадают с вирдами, приведёнными в десятой книге *Ихйа'* или главе *Кимийа* «О порядке вирдов», сопровождаемая мольбами – *ду'а*, рекомендованными для этих вирдов в девятой книге *Ихйа'* или главе *Кимийа* «О Богопоминаниях и призывах-мольбах».

Вторая часть – это чистый самоанализ, которому имам пытается обучить студентов с целью уберечь их от греха. Эта часть делится на два подраздела – о прегрешениях телесных органов и прегрешениях души. В первом подразделе ал-Газали делает основной упор на анализ прегрешений от языка и чрева, кратко останавливаясь при этом на прочих органах. Для этого он берёт материал из соответ-



ствующих книг и глав *Ихйа'* и *Кимийа* – «Напасти от языка» и «О разрешённом (*халал*) и запрещённом (*харам*)». Второй подраздел посвящён анализу зависти, ханжества и самодовольства на основе книг и глав *Ихйа'* и *Кимийа* – «О порицании гнева, злобы и зависти», «О порицании высокого положения и ханжества», «О порицании высокомерия и самовосторжения».

Третья часть является выжимкой, которая, за исключением начала, практически полностью основана на материале из пятой книги (или главы) второго тома *Ихйа'* или *Кимийа* – «О правилах братства и общения...» Иными словами, ал-Газали предлагал студентам практиковать самоанализ, общаясь с разными категориями людей. В этой части текст *Зад-и ахират* больше всего расходится с *Бидайат*, особенно в конце (см. табл. 1).

Таблица 1

Содержание и источники *Зад-и ахират*

Содержание <i>Зад-и ахират</i> زاد آخرت	Источники		
	<i>Бидайат</i> بدايت	<i>Кимийа</i> كيميا	<i>Ихйа'</i> احياء
Предисловие	–	–	–
Про осмысление фразы «Нет бога кроме Аллаха ...»	–	Т. 1, гл. 1: Религиозные убеждения суннитов	Т. 1, кн. 2: Основы вероубеждений
Ч. 1: Повиновение повелениям	Ч. 1: О повиновении	Т. 1, гл. 3: Об очищении Т. 1, гл. 4: О молитве Т. 1, гл. 6: О посте	Т. 1, кн. 3: Об очищении Т. 1, кн. 4: О молитве Т. 1, кн. 6: О посте
Ч. 2: Выявление грехов	Ч. 2: О воздержании от грехов	Т. 3, гл. 3: О напастях языка Т. 2, гл. 4: О халале и хараме Т. 3, гл. 4: О зависти Т. 3, гл. 8: О ханжестве Т. 3, гл. 9: О высокомерии	Т. 3, кн. 4: О напастях языка Т. 2, кн. 4: О халале и хараме Т. 3, кн. 5: О зависти Т. 3, кн. 8: О ханжестве Т. 3, кн. 9: О высокомерии
Ч. 3: Выявление правил поведения для общения с Творцом и творениями	Ч. 3: Об общении с Творцом и творениями	Т. 2, гл. 5: О соблюдении прав общения...	Т. 2, кн. 5: О правилах братства и общения...

Путь от концепции к реализации

Эти два пособия обладают неоспоримыми преимуществами. Во-первых, они – достоверно подлинные и написаны одним автором с огромным преподавательским опытом, учёным, чьи сочинения прошли проверку временем и актуальны до сих пор.

Во-вторых, если *Бидайат ал-хидайа* рассчитано на учеников, владеющих арабским, то читательская аудитория *Зад-и ахират* только знакомится с арабским языком. То есть современный преподаватель может сам определить подготовленность учеников и выбрать из двух пособий то, которое ему или им больше подходит.

В-третьих, оба пособия переведены на русский и опубликованы параллельно на языках оригинала. Иначе говоря, оба пособия можно оперативно исполь-



зовать либо в русском переводе, либо перевести на любой другой язык русского ислама, в частности татарский.

В-четвёртых, при использовании этих пособий современному преподавателю даже не придётся акцентировать внимание на том, что они созданы шафиитским имамом, поскольку на этом этапе обучения различий между шафиитским и ханафитским мазхабами практически нет.

В-пятых, эти пособия имеют продолжение в виде *Кимийа-йи са'адат*, что даёт современному преподавателю возможность привлекать его как для собственного комментария в процессе преподавания, так и рекомендовать его студентам для самостоятельного чтения.

Таким образом, *Кимийа-йи са'адат* – это третий текст ал-Газали, который тоже может быть использован в качестве углублённого пособия для студентов на следующем этапе обучения. Даты переписки, приведённые для рукописей *Кимийа* и сведённые вместе из разных коллекций, указывают на постоянный вековой спрос на неё начиная с XII в., не говоря уже о многочисленных литографированных изданиях, появившихся в XIX в., и современных переизданиях в Иране. Иными словами, это сочинение уверенно прошло проверку временем вплоть до наших дней. Если оно было востребовано в течение более чем 900 лет, то есть весомое основание предполагать, что оно будет востребовано и дальше.

Если целевая аудитория *Ихйа' 'улум ад-дин* – это учёные с большим опытом, коллеги и оппоненты ал-Газали, то целевая аудитория *Кимийа-йи са'адат* – это мусульмане-миряне. Именно для них, ещё не погружённых в изучение религиозных тонкостей и пока занятых повседневными мирскими занятиями, ал-Газали написал простую и понятную книгу на персидском языке. В современном представлении она, наверное, могла бы быть причислена к жанру научно-популярной литературы.

Структура *Кимийа-йи са'адат* внешне похожа на структуру *Ихйа' 'улум ад-дин*, а содержание основано на той же иллюстративно-доказательной базе. Иллюстративно-доказательная база, или фактура, при анализе любого вопроса состоит из набора: а) коранических цитат (если есть); б) хадисов от Пророка (и доисламских пророков), сподвижников и последователей; в) высказываний суфийских авторитетов; г) примеров из повседневной жизни. По приблизительным подсчётам, такая фактура, подобранная имамом для каждого произведения из цитат, взятых из работ предшественников, занимает в среднем 2/3 от общего объёма текста. На оригинальные выводы ал-Газали, которые могут располагаться как до, так и после иллюстративно-доказательной базы, приходится оставшаяся часть или ещё меньше, что вполне соответствует соотноше-





нию синтеза фактов и их анализа, которое характерно и для современных аналитических научных работ.

Именно эта иллюстративно-доказательная база была в *Кимийа* упрощена с учётом иной целевой аудитории. Но это упрощение шло по нескольким направлениям, что в результате привело к появлению нового текста на другом языке и с другим заглавием.

1. *Переименование глав и подзаголовков.* Если в *Ихйа'* 'улум ад-дин наибольшая единица деления текста названа 'четвертью' (*руб'*), то в *Кимийа* – 'столпом' (*рукн*). Если каждая четверть в *Ихйа'* делится на десять 'книг' (*китаб*), то в *Кимийа* каждый столп содержит десять 'основ' (*асл*). То же самое касается названий и ряда более мелких подзаголовков.

2. *Сокращение.* Приблизительный подсчёт знаков в одноимённых четвертях *Ихйа'* и столпах *Кимийа* даёт следующие соотношения: для первой четверти – 1:5,6, для второй – 1:2,9, для третьей – 1:3,2, для четвёртой – 1:3,8. Таким образом, по сравнению с четвертями *Ихйа'* содержание столпов *Кимийа* сокращено в среднем в 3,9 раза. Сокращение в основном коснулось иллюстративно-доказательной базы, а также разъяснений деталей и подробностей каких-то вопросов. В случае появления у читателя желания получить больше информации имам отсылает его к своим ранее написанным сочинениям, указывая их названия.

3. *Реорганизация материала.* С учётом неискушённой целевой аудитории ал-Газали не мог просто механически урезать содержание глав *Ихйа'*. Очень часто текст нуждался в перекомпоновке и переработке. Наглядный пример – появление в *Кимийа* четырёх показателей ('*унван*) веры, с которых начинается книга. В *Ихйа'* их нет, но материал для них взят из разных частей *Ихйа'*. Отобранный для '*унванов* текст – это, как правило, сочетание цитат из Корана с образными рассказами и примерами из повседневной жизни, которые эмоционально окрашены и поэтому производят на читателя больший эффект. Помимо '*унванов* в *Кимийа* есть и другие места, где по сравнению с *Ихйа'* текст подвергся существенной переработке.

4. *Введение нового материала.* Иногда в *Кимийа* появляется текст, который в *Ихйа'* вообще отсутствует. Это отнюдь не значит, что кто-то помимо ал-Газали что-то дописал, преследуя свои цели, а говорит лишь о том, что имам посчитал нужным ввести дополнительный материал в связи с иной читательской аудиторией.

5. *Использование хадисов.* Целевая аудитория *Кимийа* определила также манеру использования хадисов. По подсчётам средневековых шафиитских учёных, для построения иллюстративно-доказательной базы ал-Газали процитировал в *Ихйа'* около 4250 пророческих хадисов, не считая высказываний религиозных и суфийских авторитетов и без учёта скрытого цитирования. Наряду со значительным сокращением количества хадисов в *Кимийа* ал-Газали приводит в арабском оригинале только самые короткие из них, да и те крайне редко – как правило, в начале глав. В основном имам даёт их смысловой перевод, объединяя



иногда несколько разных высказываний в одно, без цитирования всей цепи имён передатчиков (*иснад*) текста хадиса (*матн*). Прибегнув к такому подходу, ал-Газали стал одним из первых авторитетных мусульманских авторов (если вообще не первым), кто начал практиковать перевод хадисов на персидский язык.

Заключение

Учитывая всё вышесказанное, можно утверждать, что пособия ал-Газали *Бидайат ал-хидайат* и *Зад-и ахират* легко могут быть использованы в учебном процессе в мусульманских образовательных учреждениях. Что касается обширных сочинений *Кимийа-йи са'адат* и *Ихйа' 'улум ад-дин*, которые ал-Газали использовал при написании своих пособий, то *Кимийа*, ориентированная на другую читательскую аудиторию и с упрощённой по сравнению со своим арабским прототипом иллюстративно-доказательной базой, вполне может быть использована для более углублённого обучения. Этому будет способствовать и публикация полного русского перевода *Кимийа-йи са'адат* в четырёх томах в 2018 [4].

Литература

1. Хисматулин А. *Сочинения имама ал-Газали*. СПб.: Петербургское Востоковедение; М.: Садра; 2017.
2. аль-Газали Абу Хамид Мухаммед. *Бидайат ал-хидайат* = *Начало наставления на истинный путь*. М.; СПб.: Диля; 2009.
3. аль-Газали Абу Хамид Мухаммад. *Возрождение религиозных наук*. Махачкала: Нуруль иршад; 2011.
4. ал-Газали Абу Хамид Мухаммад. *Кимийа-йи са'адат* = *Эликсир счастья*. СПб.; Казань: Петербургское Востоковедение; 2018.

References

1. Khismatulin A. *The Writings of Muhammad al-Ghazali*. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie; Moscow: Sadra; 2017. (In Russ.)
2. al-Ghazali Abu Hamid Muhammad. *Bidayat al-Hidaya*. Moscow; St. Petersburg: Dilya; 2009. (In Russ.)
3. al-Ghazali Abu Hamid Muhammad. *Revival of Religious Sciences*. Makhachkala: Nurul irshad; 2011. (In Russ.)
4. al-Ghazali Abu Hamid Muhammad. *Kimiya-yi sa'adat* = *Elixir of Happiness*. St. Petersburg; Kazan: Peterburgskoe Vostokovedenie; 2018. (In Russ.)

Информация об авторе

Хисматулин Алексей Александрович, канд. ист. наук, старший научный сотрудник Отдела Ближнего и Среднего Востока Института восточных рукописей РАН.

About the author

Alexey A. Khismatulin, Cand. Sci. (Hist.), Senior Research staff member at the Near and Middle East Department of the Institute of Oriental Manuscripts of the RAS.



DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-1-126-132](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-126-132)

УДК 297.17:[254.4+37.014.521](470.41)

ВАК 26.00.01

Инновационные технологии и методики в преподавании исламского вероучения

Р. К. Адыгамов^{1, 2}

¹ Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан,
г. Казань, Российская Федерация

² Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация
abu_muhammad@mail.ru

Аннотация: в статье предлагается анализ особенностей преподавания исламского вероучения в исламских религиозных образовательных учреждениях Республики Татарстан. Также проводится обзор современных инновационных методик и технологий в образовании применительно к преподаванию исламского вероучения.

Ключевые слова: исламское образование, инновационные методики в образовании, инновационные технологии в образовании, преподавание исламского вероучения

Для цитирования: Адыгамов Р. К. Инновационные технологии и методики в преподавании исламского вероучения. *Минбар. Исламские исследования*. 2018;11(1):126–132. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-1-126-132](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-126-132).

Innovative Approaches and Techniques in the Teaching of Islamic Creed

Ramil K. Adigamov^{1, 2}

¹ Sh. Mardzhani Institute of History of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan,
Kazan, Russian Federation

² Russian Islamic Institute, Kazan, Russian Federation
abu_muhammad@mail.ru

Abstract: the article analyses aspects of teaching of the Islamic creed in Islamic religious educational institutions of the Republic of Tatarstan. As well as an overview of modern innovative methods and technologies in teaching Islamic creed.

Keywords: Islamic education, innovative methods in education, innovative techniques in education, the teaching of Islamic creed

For citation: Adigamov R. K. Innovative Approaches and Techniques in the Teaching of Islamic Creed. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(1):126–132. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-1-126-132](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-126-132).



Введение

Распространение ислама в Поволжье среди булгар сопровождалось постепенным проникновением в регион ханафитско-матуридитского вероучения. Вначале булгары, а позднее их потомки – татары обучались в медресе таких среднеазиатских центров мусульманской учёности, как Бухара, Самарканд, Кабул и других. Вернувшись после получения образования, они занимали должности имамов и мударрисов и начинали распространять знания, полученные от своих ханафитских наставников [1, с. 65]. О распространении ханафитско-матуридитской школы в Поволжье свидетельствуют, например, путевые заметки Ибн Фадлана, который писал о своей полемике с правителем булгар по некоторым вопросам исламского права [2, с. 34–35]. Богословская традиция сохранялась и после монгольского завоевания, и после завоевания Казанского ханства, несмотря на политику христианизации в XVI–XVIII вв.

После издания в 1773 г. Указа «О терпимости всех вероисповеданий» и создания в 1788 г. Оренбургского магометанского духовного собрания у татар появилась возможность свободно развивать свою богословскую традицию. Ярким примером развития классического ханафитско-матуридитского вероучения стал труд татарского богослова Ш. Марджани «Ал-Хикма ал-балига», являющийся комментарием к трактату «Ал-'Ака'id ан-Насафиййа» ханафитского богослова Наджм ад-Дина Умара ан-Насафи.

Гонения на ислам, как и на другие религии в регионе, в советское время привели прерыванию преемственности между дореволюционной богословской школой и возрождающейся системой религиозного просвещения и образования в постсоветский период. В Поволжье начали проникать не традиционные для мусульман региона, т. е. не совпадающие с положениями ханафитско-матуридитской школы, религиозные идеи и течения, такие как ваххабизм, Джамаат Таблиг¹, Хизб ут-Тахрир², «Нурджулар»³ и др.

В начале XXI в. началось возрождение традиционной для региона богословской школы, начинают проводиться конференции и активно издаваться переводы трудов ханафитских богословов. Однако появившаяся в результате развития электронных СМИ, социальных сетей, приложений, программ и пр. свобода распространения любых, в том числе чуждых и даже радикальных, идей вызывает для противостояния им необходимость в присутствии традиционного богословия в электронном пространстве и развитии новых, в частности дистанционных, форм обучения.

¹ Джамаат Таблиг (Таблиги Джамаат) – экстремистская организация, запрещённая на территории России решением Верховного суда РФ от 7 мая 2009 г.

² Хизб ут-Тахрир аль-Ислами (Партия исламского освобождения) – организация признана террористической по решению Верховного суда РФ от 14 февраля 2003 г.

³ Международная религиозная организация «Нурджулар», проповедующая идеи турецкого богослова и учёного курдского происхождения Саида Нурси, решением Верховного суда РФ от 10 апреля 2008 г. признана экстремистской и запрещена на территории России.

Некоторые проблемы современного преподавания исламского вероучения

Традиционное богословие тесно связано не только с основными источниками ислама, но и с классическими богословскими трудами. Большинство из них представляют собой текст (*матн*) и комментарий к этому тексту (*шарх*). Классическая система мусульманского образования предусматривала, что студенты заучивают *матн* наизусть и вместе с преподавателем изучают *шарх*. Современному студенту, получившему среднее образование в общеобразовательной школе, зачастую сложно понять текст, написанный почти тысячу лет назад. Следовательно, *матны* и комментарии сегодня следует преподносить по-новому, в более доступной форме.

В этой связи важно понимать, что степени запоминания и усвоения информации варьируются. Наименее эффективным считается прочтение информации, далее по возрастанию эффективности восприятия следуют её прослушивание, визуализация, озвучивание и, наконец, применение полученных знаний на практике [3, р. 39]. Таким образом, несмотря на то что связь между преподавателем и учеником для передачи знаний очень важна, простое прочтение *матна* и *шарха* либо повторение за преподавателем малоэффективно. Преподавателю необходимо более активно организовывать учебный процесс.

Использование инновационных методик и технологий в исламском образовании

Для визуализации информации, изложенной в текстах и комментариях, следует применять различные схемы, таблицы, диаграммы и демонстрировать их в виде презентаций. Например, введение в текст ан-Насафи о познаваемости мира можно представить в виде схемы, отражающей виды познания.

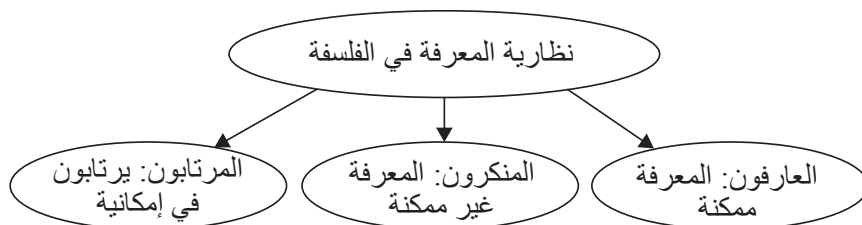


Рис. 1. Теория познания

Fig. 1. Theory of knowledge

Раскрывая проблему веры, можно воспользоваться диаграммой, анализирующей священные тексты с точки зрения их ясности и аутентичности. При разъяснении содержания тех или иных текстов следует применять запоминающиеся образы. Например, раскрывая тему существования Творца, можно поль-

зоваться примерами аргументации из преданий об Абу Ханифе, Джа'фаре ас-Садыке и других богословов [4, с. 28–29]. Изучая проблему возникновения мира в тексте ан-Насафи, было бы полезно познакомить студентов с современными взглядами астрофизиков и продемонстрировать фильм соответствующего содержания.

В современном образовательном процессе, преимущественно учителями географии и истории, используется геоинформационная технология, или технология интерактивного картографирования, суть которой заключается в экспонировании географических и исторических карт. Такая технология была бы очень полезна при изучении истории богословия. В рамках презентации преподаватель, показывая карту распространения ислама в первые века, может отмечать особенности тех или иных регионов, повлиявших на становление и развитие богословия.



Рис. 2. Распространение ислама в VII–IX вв.

Fig. 2. The spread of Islam in the 7th–9th centuries

Изучение проблем вероучения, вокруг которых сложилась полемика между суннитами и представителями иных течений, можно вести с использованием технологии проблемного обучения, или кейс-технологии. Студентам можно предложить самостоятельно решить некоторую проблему и сформировать собственное видение, после чего преподаватель представляет различные



точки зрения по данному вопросу и апологетическую аргументацию ханафитско-матуридитской школы.

При изучении классических текстов по вероучению также важно использовать различные электронные справочники, энциклопедические словари, дающие возможность получить информацию об авторе текста либо сравнить изучаемый текст с соответствующими другими. Полезными являются такие электронные ресурсы, как «Маусу'а шамиля», «Мактаба шамиля» и др.

Интерактивное презентационное оборудование (интерактивные доски, компьютеры, проекторы и т. д.) позволяет поднять учебный процесс на совершенно новый уровень. Интерактивные доски и проекторы увеличивают возможности визуализации материала, позволяют демонстрировать презентации, различный иллюстративный и текстовый материал. Появляется возможность совмещать различные виды материалов. В частности, при изучении классических богословских текстов преподаватель, во-первых, может демонстрировать сам текст и комментарий к нему. Вместе со студентами он может читать данный текст, переводить и разъяснять его. Некоторые доски дают возможность увеличивать, уменьшать и перелистывать страницы изучаемой книги. Во-вторых, закрыв текст и открыв окно презентации, преподаватель имеет возможность комментировать текст визуально, демонстрировать подобранные к тексту иллюстрации. В-третьих, закрыв окно презентации, преподаватель может использовать графический файл для дополнительного разъяснения материала.

Как отмечает К. В. Автухова, интерактивная доска является уникальным инструментом обучения, совмещая внешнюю форму обычной школьной доски и возможности современных компьютеров. Использование цвета позволяет значительно увеличить эффективность восприятия наглядного учебного материала. Использование разнообразных динамичных ресурсов интерактивной доски повышает мотивацию, делает учебные занятия более увлекательными [5, с. 12–13].

Особую актуальность приобретает использование дистанционных образовательных технологий. Подготовка дистанционного образовательного курса включает семь этапов, предполагающих тесное сотрудничество преподавателя-разработчика (автора курса), методиста, мультимедиа-дизайнера и конструктора контента [6, с. 346]. Преподаватель-разработчик отвечает за два основных этапа.

Первый этап представляет собой планирование курса. В рамках этого этапа создаётся первоначальный сценарий курса, решающий следующие задачи:

- определение цели обучения и приобретаемых в результате изучения курса компетенций;
- подбор стратегии обучения и методики передачи знаний в соответствии с целями;



- формирование последовательности мероприятий обучения;
- определение технологических средств передачи знаний.

Планирование дистанционного образовательного курса по исламскому вероучению подразумевает определение цели курса и итоговых компетенций студента, ознакомление с учебником, просмотр презентаций и видеолекций преподавателя, а также решение тестов.

В рамках второго этапа готовятся материалы для сценария и группируются в элементы курса. Второй этап решает следующие задачи:

- определение наборов учебных объектов (видеолекции, тесты, интерактивные элементы), а также входных и выходных компетенций для каждого сформированного объекта;
- определение уровня интерактивности учебных элементов, самого учебного;
- определение состава каждого объекта, подбор материалов и элементов мультимедиа.

Заключение

Для того чтобы усвоение материалов исламского вероучения было эффективным, в настоящее время необходимо, во-первых, активно использовать научные данные о принципах усвоения материала и работы памяти. Во-вторых, современный учебный процесс, а также менталитет студентов требуют максимального использования современных инновационных методик.

Безусловно, студент должен работать с учебными пособиями, дополнительной литературой, классическими текстами по вероучению. Однако такие средства, как презентации, проблемно-кейсовые методики, интерактивные доски, видеоматериалы способствуют лучшему усвоению материала.

Литература

1. Адыгамов Р. К. Учение Абу Мансура Ал-Матуриди в Поволжье: история и современность. *Ислам в современном мире.* 2016;12(4): 65–72. DOI: [10.22311/2074-1529-2016-12-4-65-72](https://doi.org/10.22311/2074-1529-2016-12-4-65-72).
2. Шамси С. (ред.) *Путешествие Ахмеда ибн Фадлана на реку Итиль и принятие в Булгарию ислама.* М.: Мифи-сервис; 1992. 92 с.
3. Dale E. *Audio-Visual Methods in Teaching.* New York: Dryden Press; 1946. 66 p.
4. Бабирти М. *Шарх ал-'акида ат-тахавиййа.* Бейрут: Дар бейрути; 2009. 144 с. (На араб. языке).
5. Автухова К. В. Интерактивная доска как современное средство обучения. В: *Опыт и перспективы использования информационно-коммуникационных технологий в образовании. Материалы международной научно-практической конференции, г. Томск, 22–23 ноября 2009 г.* Томск; 2009:12–14.
6. Закиров Р. Р. (ред.) *IV Форум преподавателей мусульманских образовательных организаций. Материалы международной научно-практической конференции, г. Казань, 28–29 сентября 2016 г.* Казань: Издательство Казанского университета; 2016. 600 с.



References

1. Adigamov R. K. The Doctrine of Abu Mansur Al-Maturidi in the Volga Region: History and Modernity. *Islam in the Modern World*. 2016;12(4): 65–72. (In Russ.) DOI: [10.22311/2074-1529-2016-12-4-65-72](https://doi.org/10.22311/2074-1529-2016-12-4-65-72).
2. Shamsi S. (ed.) *Ahmed Ibn Fadlan's Journey to the River Itil and Adoption of Islam in Bulgaria*. Moscow: Mifi-servis; 1992. (In Russ.)
3. Dale E. *Audio-Visual Methods in Teaching*. New York: Dryden Press; 1946.
4. Babirti M. *Sharkh al-'Akida at-Takhaviia*. Beirut: Dar beirut; 2009. (In Arabic)
5. Avtukhova K. V. Interactive Board as a Modern Teaching Medium. In: *Experience and the Prospects of Using Information and Communication Technologies in Education. Proceedings of the International Scientific and Practical Conference, Tomsk, 22–23 November 2009*. Tomsk; 2009:12–14. (In Russ.)
6. Zakirov R. R. (ed.) *IV The Forum of Teachers of the Muslim and Educational Organizations. Proceedings of the International Scientific and Practical Conference, Kazan, 28–29 September 2016*. Kazan: Publishing house of Kazan University; 2016. (In Russ.)

Информация об авторе

Адыгамов Рамиль Камилович, кандидат исторических наук, доцент, старший научный сотрудник Отдела истории религий и истории общественной мысли Института истории Академии наук Республики Татарстан им. Ш. Марджани; профессор кафедры религиозных дисциплин Российского исламского института, председатель совета улемов Централизованной религиозной организации – Духовного управления мусульман Республики Татарстан.

About the author

Ramil K. Adigamov, Cand. Sci. (Hist.), Associate Professor, Senior Researcher at the Department of the History of Religions and History of Social Thought, Sh. Mardzhani Institute of History of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Professor of the Department of Religious Disciplines, Russian Islamic Institute, Chairman of the Ulema Council of the Spiritual administration of Muslims of the Republic of Tatarstan.



DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-1-133-144](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-133-144)

УДК 297:[371.315+376.72](470.638)

ВАК 26.00.01

Организация учебно-методического обеспечения дисциплин конфессиональной подготовки в Пятигорском государственном университете

И. Д. Ибрагимов

*Пятигорский государственный университет, г. Пятигорск, Российская Федерация
ibragimid@mail.ru*

Аннотация: в настоящей статье рассматриваются вопросы организации учебно-методического обеспечения по направлению подготовки 48.03.01 «Теология» (бакалавриат) с исламским блоком дисциплин конфессиональной подготовки в ФГБОУ ВО «Пятигорский государственный университет» (ПГУ). Основное внимание в статье уделено вопросам методики обучения исламским наукам, подготовки учебного плана по данному направлению. На обсуждение выносятся вопросы подготовки учебно-методических материалов на основе требований федерального государственного образовательного стандарта с учётом специфики исламского образования и особенностей догматического характера.

Ключевые слова: Пятигорский государственный университет, исламское образование, кораническая наука, фикх, акиды, хадисы, сира

Для цитирования: Ибрагимов И. Д. Организация учебно-методического обеспечения дисциплин конфессиональной подготовки в Пятигорском государственном университете. *Минбар. Исламские исследования*. 2018;11(1):133–144. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-1-133-144](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-133-144).

Organization of Learning and Methodological Guidance in Disciplines of Confessional Education at Pyatigorsk State University

Ibragim D. Ibragimov

*Pyatigorsk State University, Pyatigorsk, Russian Federation
ibragimid@mail.ru*

Abstract: the present article covers issues of the organization of learning and methodological guidance on the major 48.03.01 Theology (bachelor degree level) with the Islamic block of disciplines of confessional education at Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education «Pyatigorsk state university» (PSU). The article focuses on issues concerning the approach to training in Islamic sciences and the organization of the curriculum in this discipline. It also discusses questions concerning the preparation of materials on learning and teaching methods on the basis of requirements according to the federal state educational standard taking into account specificity of Islamic education and features of dogmatic character.



Keywords: Pyatigorsk State University, Islamic education, Quranic science, al-Fiqh, Aqeedah, Hadiths, Seerah

For citation: Ibragimov I. D. Organization of Learning and Methodological Guidance in Disciplines of Confessional Education at Pyatigorsk State University. *Minbar. Islamic Studies.* 2018;11(1):133–144. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-1-133-144](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-133-144).

Введение

Понятие «дисциплины конфессиональной подготовки» мало используется в науке, однако с каждым годом всё больше российских вузов открывают направления, связанные с различными религиями, прежде всего – с христианством (православием) и исламом. Дисциплины, которые изучают основы данных религий, и рассматриваются нами как «дисциплины конфессиональной подготовки», или «конфессиональные дисциплины».

В настоящей работе речь пойдёт о дисциплинах конфессиональной подготовки по исламскому направлению. К таковым мы относим следующие дисциплины:

1. Арабский язык.
2. Кораническая наука.
3. История конфессий (сира).
4. Конфессиональное учение (акыда).
5. Конфессиональное право (фикх).
6. Вероучительная литература (хадисы).
7. Исламская этика.

Помимо приведённых дисциплин, согласно учебному плану по направлению подготовки «Теология» (исламская теология), изучаются также дисциплины, которые имеют непосредственное отношение к теологии, но не приведены в группе «конфессиональных дисциплин». К таковым, в частности, можно отнести следующие дисциплины: «Введение в специальность», «История теологии», «История религий», «Религия в современном мире», «Государственное законодательство о религии», «Основы социальной концепции ислама в России», «Новые религиозные движения в России», «История ислама». Следует отметить, что дисциплины конфессиональной подготовки в разных образовательных организациях Российской Федерации часто имеют иные по сравнению с приведёнными нами названия, однако их содержание во многом совпадает. Вопрос унификации названий и количества дисциплин конфессиональной подготовки должен стоять на повестке дня на заседаниях Совета по исламскому образованию и рассматриваться вузами-участниками Программы подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама.

В этой связи ПГУ как участник данной Программы и как вуз, имеющий серьёзный опыт подготовки теологов в Российской Федерации, предпринимает такую попытку и выносит на обсуждение данный вопрос в виде настоящей статьи.



Учебно-методическое обеспечение дисциплин конфессиональной подготовки нами рассматриваются со следующих позиций:

- методы обучения дисциплинам конфессиональной подготовки;
- составление учебного плана по направлению подготовки «Теология» (бакалавриат);
- обеспеченность дисциплин конфессиональной подготовки тематическим содержанием и учебно-методическими материалами;
- система контроля и оценки знаний и компетенций.

Методы обучения дисциплинам конфессиональной подготовки

Как показывает практика, большая часть дисциплин конфессиональной подготовки в духовных образовательных организациях преподаётся так называемым традиционным способом: чтение и перевод текстов, затем заучивание их наизусть. Мы не говорим о том, что данный способ является неэффективным и от него надо отказаться, более того, полагаем, что он достаточно хорошо себя зарекомендовал. Вместе с тем считаем важным применять в процессе обучения дисциплинам конфессиональной подготовки не только различные методы обучения, но и использовать разные методические приёмы. В зависимости от методических функций в процессе обучения дисциплинам конфессиональной подготовки должны использоваться организационные, логические и технические приёмы, которые могут входить в состав различных методов обучения.

В Пятигорском государственном университете мы считаем целесообразным уделять внимание следующим формам работы при подготовке студентов-теологов.

1. Активное использование так называемой проектной методики обучения. Проектная методика предполагает использование различных проблемных, исследовательских, поисковых методов, ориентированных на реальный практический результат. Проектная методика нашла широкое применение во многих странах мира, главным образом потому, что позволяет применять знания на практике, генерируя при этом новые идеи.

2. Активное использование мультимедийных средств обучения. Сегодня каждый студент имеет возможность пользоваться компьютерами, телефонами и другими техническими средствами. Это позволяет преподавателю использовать аудио- и видеоматериалы не только на занятиях, но и предоставлять их студентам в качестве материала для самостоятельной работы. Преподаватель также имеет возможность использовать в учебном процессе специализированные компьютерные программы. Важной составляющей учебного процесса становится электронная образовательная среда.

3. Активное использование игровых форм обучения. К игровым формам можно также отнести различные конкурсы. Например, конкурсы знатоков истории ислама и знатоков исламского права, «брейн-ринги» по различным



темам и другое. При обучении арабскому языку активно используются так называемые грамматические и лексические гонки, «лото», «коробочка» и другие игровые формы обучения [1; 2].

4. Преподавателю необходимо использовать различные виды заданий в процессе обучения. Например, в случае чтения студентами текста считаем целесообразным не просто переводить его и дать задание выучить наизусть, как чаще всего происходит, но также обсудить текст, задать к нему вопросы, придумать другое название, составить диалог на его основе, пересказать его и т. д. В учебном процессе необходимо активно использовать логические приёмы, которые помогают развивать мыслительную деятельность студентов. Необходимо обеспечить разнообразие методов и приёмов в учебно-методических материалах, используемых в процессе обучения конкретной дисциплине. Вместе с тем выбор заданий и качество их выполнения во многом зависит от педагогического мастерства преподавателя, который может при необходимости трансформировать уже имеющиеся задания с целью повышения эффективности учебного процесса.

Федеральный государственный образовательный стандарт и формирование учебного плана

Необходимо отметить, что новый федеральный государственный образовательный стандарт высшего образования (ФГОС ВО) по направлению подготовки 48.03.01 «Теология» даёт возможность образовательным организациям составить учебный план таким образом, чтобы в нём можно было учитывать интересы дисциплин конфессиональной подготовки, которые служат основой для формирования у выпускников профессиональных компетенций по данному направлению подготовки. У образовательных организаций есть возможность самостоятельно определять дисциплины и объём выделяемых на их изучение часов. Всего несколько дисциплин (история, философия, ОБЖ, иностранный язык) являются обязательными. Ещё несколько дисциплин необходимо включать в учебный план, так как их наличие требуется в рамках ФГОС ВО для формирования определённых компетенций (экономика, русский язык, право, «политология и социология», «педагогика и социология», физическая культура и т. д.). Всё остальное содержание учебного плана образовательная организация определяет самостоятельно.

Некоторые специалисты могут подвергнуть сомнению наличие особых возможностей у образовательной организации, так как ФГОС ВО определяет количество зачётных единиц (ЗЕТ) в базовой и вариативной части и при составлении учебных планов мы не можем нарушать эти рамки.

На самом деле нельзя упускать из виду, что, во-первых, образовательная организация самостоятельно определяет количество зачётных единиц по всем учебным дисциплинам – и по базовой, и по вариативной части. Во-вторых, обязательная дисциплина «Иностранный язык» относится к базовой части, что



может «открыть дорогу» другим дисциплинам конфессиональной подготовки. Каким образом? Дело в том, что мы можем распределить на дисциплину «Иностранный язык» большое количество зачётных единиц и определить «арабский язык» в качестве основного языка, выделив на его изучение необходимое количество зачётных единиц. На изучение арабского языка в вариативной части учебного плана можно выделить меньше зачётных единиц, не теряя общего объёма выделяемых часов, тем самым не снижая качество обучения.

Для базовой части в ПГУ выделили 113 зачётных единиц, 23 – на арабский язык, 23 – на английский язык, 4 – на дисциплину «Мультимедийная и кросс-культурная коммуникация в профессиональной сфере», в рамках которой также изучается арабский язык. К базовой части также отнесены дисциплины «Введение в специальность», «История теологии», «История религий», «Религия в современном мире», «Государственное законодательство о религии», «Православие, иудаизм и буддизм в истории России», «Основы социальной концепции ислама в России», «Новые религиозные движения в России». Данные дисциплины также имеют отношение к теологии, но мы их не относим к дисциплинам конфессиональной, в данном случае исламской, подготовки. На эти дисциплины в общей сложности выделена 21 зачётная единица.

Таким образом, в базовой части на арабский язык, который является основным иностранным языком для теологов с исламским профилем, английский язык, который является важной составляющей подготовки теологов, а также иные дисциплины, имеющие отношение к теологии, выделены 73 из 113 зачётных единиц. Оставшийся объём направлен на изучение обязательных и так называемых общеразвивающих светских дисциплин.

Что же касается вариативной части, то все 106 зачётных единиц выделены на изучение дисциплин конфессиональной подготовки (или дисциплин, связанных с исламской теологией), в том числе и арабского языка.

Арабский язык

Как отмечалось выше, на изучение арабского языка уже в базовой части было выделено 27 зачётных единиц. Из них 23 ЗЕТ – на дисциплину «Иностранный язык», в том числе 612 часов (из 828) на аудиторную работу; 4 ЗЕТ – на дисциплину «Мультимедийная и кросскультурная коммуникация в профессиональной сфере» (все 144 часа выделены на аудиторные занятия).

В вариативной части к арабскому языку можно отнести следующие дисциплины:

- «Язык сакральных текстов» – 17 ЗЕТ (432 аудиторных часа из 612);
- «Практикум профессионально-ориентированной речи» – 22 ЗЕТ (630 аудиторных часов из 792);
- «Практический курс перевода языка сакральных текстов» – 8 ЗЕТ (144 аудиторных часа из 288);
- «История арабского языка и письменности» – 4 ЗЕТ (84 аудиторных часа из 144).



Кораническая наука

- дисциплина «Основы тафсира» – 4 ЗЕТ (48 аудиторных часов из 144);
- дисциплина «Сакральные тексты» – 8 ЗЕТ (166 аудиторных часа из 288).

Вероучительная литература (хадисы) 4 ЗЕТ (84 аудиторных часа из 144).

История конфессий (сира) 4 ЗЕТ (84 аудиторных часа из 144).

Конфессиональное учение (акиды) 4 ЗЕТ (88 аудиторных часов из 144).

Конфессиональное право (Исламское право) 6 ЗЕТ (120 аудиторных часов из 216).

Этика и аксиология в исламе 2 ЗЕТ (36 аудиторных часов из 72).

Также в рамках вариативной части изучаются такие дисциплины, как «История раннего ислама», «История ислама в России», «Религия и межэтнические отношения», «Концепция религиозной политики в истории Российского государства», «Методология экспертной деятельности в области религиозной политики», «Правовая база экспертной деятельности в области религиозной политики», «Актуальные проблемы государственной религиозной политики в РФ» и др. Как видим, все перечисленные дисциплины имеют отношение к теологии и способствуют формированию определённых компетенций у студентов-теологов.

Может возникнуть вопрос: не слишком ли много часов выделено на изучение арабского языка и не мало ли часов выделено на изучение других дисциплин конфессионального характера? Можно было бы с этим согласиться, если бы не один важный аспект: «недостача» часов на изучение дисциплин конфессионального (религиозного) характера компенсируется при изучении дисциплин, связанных с арабским языком. Программа обучения арабскому языку составлена таким образом, что содержание дисциплины соотносится с содержанием дисциплин конфессионального характера. Это позволяет изучать не только арабский язык, но и догматические аспекты других дисциплин на арабском языке, что представляется нам обоснованным.

Обеспечение дисциплин конфессиональной подготовки учебно-методическими материалами

Грамотное распределение дисциплин в учебном плане будет недостаточным для подготовки качественных теологов, если эти дисциплины не будут обеспечены качественными учебно-методическими материалами. Это крайне важная и сложная работа, так как учебно-методические материалы должны не только обеспечивать формирование необходимых компетенций, но и максимально облегчать студентам и преподавателям учебный процесс (и делать его интересным). Многие имеющиеся материалы целесообразно адаптировать под определённые дисциплины. Многие могут не подходить из-за разности имеющейся аудиторной нагрузки и объёма учебно-методических материалов. По всем дисциплинам на основе утверждённых материалов необходимо формировать фонды оценочных средств и иные учебно-методические материалы. Всё это также необходимо внедрить в электронно-образовательную среду.



Представляется правильным и важным, чтобы рабочая программа любой дисциплины составлялась не на основе уже имеющихся учебно-методических материалов, а на основе реальных требований к данной дисциплине, для которой подбирается, а при необходимости составляется соответствующий учебно-методический материал. В ПГУ считается необходимым в первую очередь создать качественную рабочую программу дисциплины, а потом уже подбирать учебный материал, который должен обеспечить качественное формирование компетенций по данной дисциплине. Это сложная задача, не по всем дисциплинам удаётся найти нужный учебно-методический материал, что приводит к необходимости создания новых материалов.

Разработкой учебно-методических материалов, кроме ПГУ, занимаются ещё несколько государственных и религиозных организаций в рамках реализации государственной программы подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама. Поэтому ПГУ имеет возможность использовать материалы, подготовленные другими вузами.

Также кажется целесообразным в некоторых случаях готовить материалы коллективом авторов различных вузов, чтобы объединить все имеющиеся кадровые ресурсы и создать серьёзные труды, которые могут быть полезны всем.

Следует понимать, что учебно-методические материалы – это не просто учебные пособия, а целый комплекс материалов и технологий, который призван всесторонне обеспечить учебный процесс. Это и литература для аудиторной и внеаудиторной работы, и различные методические рекомендации, контрольно-измерительные материалы, критерии оценки и контроля, электронно-образовательные ресурсы, интернет-ресурсы, система дистанционного обучения и многое другое.

Основным дискуссионным вопросом при обучении дисциплинам конфессиональной подготовки является вопрос использования известных трудов арабских авторов, которые показали свою эффективность на протяжении многих веков. Позиция исламских образовательных организаций, которые считают, что только такие труды могут быть использованы при обучении некоторым дисциплинам конфессионального характера, понятна. В целом соглашаясь с ней, мы вместе с тем полагаем, что данные труды должны использоваться в учебном процессе после соответствующей адаптации. Речь ни в коем случае не идёт об адаптации содержания религиозных текстов или определённых религиозных норм. Речь идёт о том, чтобы адаптировать данные труды непосредственно под конкретную учебную дисциплину в рамках аудиторных и внеаудиторных часов и основных требований ФГОС ВО. Как известно, большинство арабских трудов, например, по конфессиональному праву или учению, состоят из нескольких томов и содержат большое количество разнообразной информации. Это вызывает определённые трудности по вопросу обеспечения студентов данными материалами, не говоря уже о соответствующих требованиях ФГОС ВО к литературе. Поэтому под адаптацией арабских трудов мы подразумеваем выбор определён-



ного количества материала, необходимого для данной дисциплины в рамках имеющихся аудиторных часов, и составление на этой основе дополнительных учебно-методических материалов, включая методические рекомендации, дополнительные задания, контрольно-измерительные материалы и т. д.

Далее рассмотрим учебно-методическое сопровождение и содержательную часть каждой из дисциплин конфессиональной подготовки.

Арабский язык

Учебно-методическое сопровождение и обеспеченность дисциплин, связанных с арабским языком, в ПГУ на текущий момент приведены в табл. 1.

Таблица 1

Учебно-методическое сопровождение и обеспеченность дисциплин, связанных с арабским языком, в Пятигорском государственном университете

Тематика арабского языка	Учебно-методическое сопровождение	Обеспеченность на текущий момент УММ, соответствующими новым требованиям
Арабский язык: бытовая, социальная, политическая тематика	1. Учебники по «Уровневой модели обучения арабскому языку» [3–5]	Да
Арабский язык: язык сакральных текстов	2. Учебное пособие «Язык сакральных текстов». Начальный этап [6]	Да
	3. Учебное пособие «Язык сакральных текстов». Средний этап [7]	Да
	4. Учебное пособие «Язык сакральных текстов». Продвинутый этап	Нет
Арабский язык: перевод в сфере профессиональной терминологии	1. Практический курс перевода языка сакральных текстов	Да, но нуждается в доработке и приведении в соответствие с новыми требованиями к данной дисциплине
История арабского языка и письменности	1. Учебное пособие «История арабского языка и письменности» [8]	Да

Как видим из приведённой таблицы, дисциплины, связанные с арабским языком, обеспечены учебно-методическими материалами достаточно объёмно. Следует отметить, что в таблице не отображена так называемая дополнительная литература, которая имеется в большом количестве и позволяет обеспечить качественное выполнение внеаудиторной работы.

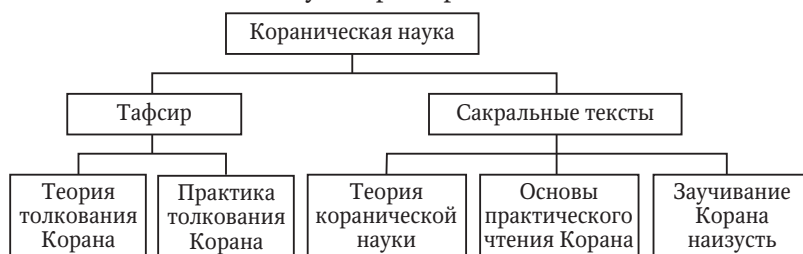


Рис. 1. Кораническая наука

Fig. 1. Quranic Science



Под понятием «Кораническая наука» в ПГУ подразумеваются два направления (две дисциплины) – «Сакральные тексты» и «Тафсир».

Дисциплина «Сакральные тексты» включает в себя изучение трёх модулей, а именно «Теорию коранической науки», «Основы практического чтения Корана» и «Заучивание Корана наизусть».

Что касается последовательности обучения вышеприведённым модулям, важно отметить, что оно осуществляется параллельно. При этом на каждый из трёх приведённых модулей выделяется определённое количество часов аудиторной работы и устанавливается учебный (тематический) минимум, обязательный для изучения в рамках каждого модуля. Контроль и оценка дисциплины происходят на основе результатов всех трёх модулей.

Дисциплина «Тафсир» (или «Основы толкования Корана») включает в себя изучение двух модулей: «Теорию толкования Корана» и «Практику толкования Корана».

Учебно-методическое сопровождение и обеспеченность дисциплин коранической науки приведены в табл. 2.

Таблица 2

Учебно-методическое сопровождение и обеспеченность дисциплин, связанных с коранической наукой, в Пятигорском государственном университете

Дисциплина	Учебно-методическое сопровождение	Обеспеченность на текущий момент УММ, соответствующими новым требованиям
Сакральные тексты	1. Курс лекций по модулю «Теория коранической науки»	Да
	2. Соответствующие суры Корана в рамках рабочей программы по модулям «Основы практического чтения Корана» и «Заучивание Корана наизусть»	Да
Тафсир	1. Курс лекций по модулю «Теория толкования Корана»	Частично. Есть необходимость доработать имеющиеся лекции и разработать лекции по некоторым темам
	2. Соответствующие суры Корана в рамках рабочей программы по модулю «Практика толкования Корана»	Да

В рамках обучения дисциплине «Конфессиональное право» в ПГУ определены главные направления (модули), где основное внимание уделяется двум разделам «практического фикха», хотя изучение модулей «шариат» и «усулул фикх» (أصول الفقه) также входит в программу обучения данной дисциплины. Таким образом, содержание дисциплины «Конфессиональное право» включает изучение пяти основных модулей, которые приведены на рис. 2.

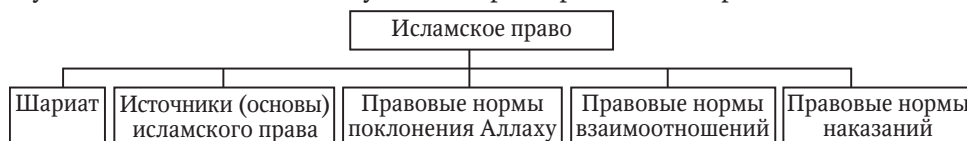


Рис. 2. Конфессиональное право (Исламское право)

Fig. 2. Confessional Law (Islamic Law)



Учебно-методическое сопровождение и обеспеченность дисциплины «Конфессиональное право» (фикх) приведены в табл. 3.

Таблица 3

**Учебно-методическое сопровождение и обеспеченность дисциплины
«Конфессиональное право» (фикх) в Пятигорском государственном университете**

Учебно-методическое сопровождение		Обеспеченность на текущий момент УММ, соответствующими новым требованиям	
Курс лекций на русском языке	Нет	Учебное пособие по исламскому праву	Частично. Разработаны несколько учебных пособий по соответствующей тематике. Однако необходима либо их переработка в соответствии с новыми требованиями, либо разработка нового пособия

Как видим из данной таблицы, предстоит большая работа по подготовке учебно-методических материалов по данной дисциплине.

**Конфессиональное учение (акыда) и другие дисциплины
конфессионального характера**

Учебно-методическое сопровождение и обеспеченность этих дисциплин приведены в табл. 4.

Таблица 4

**Учебно-методическое сопровождение и обеспеченность дисциплин
«Конфессиональное учение» (акыда), «Вероучительная литература» (хадисы),
«История конфессий» (сира), «Исламская этика и аксиология»
в Пятигорском государственном университете**

Учебно-методическое сопровождение		Обеспеченность на текущий момент УММ, соответствующими новым требованиям	
Конфессиональное учение (акыда)			
Курс лекций на русском языке	Нет	Учебное пособие по конфесси-нальному учению (акыда)	Частично. Разработаны несколько учебных пособий по соответствующей тематике. Однако необходима либо их переработка в соответствии с новыми требованиями, либо разработка нового пособия
Вероучительная литература (хадисы)			
Курс лекций на русском языке	Нет	«Практикум по хадисам»	Частично. Разработаны несколько учебных пособий по соответствующей тематике. Однако необходима либо их переработка в соответствии с новыми требованиями, либо разработка нового пособия
История конфессий (сира)			
Курс лекций на русском языке	Да	Учебное пособие по истории конфессий	Да
Исламская этика и аксиология			
Курс лекций по исламской этике и аксиологии	Частично	Учебное пособие «Исламская этика и аксиология»	Нет



Отметим, что дисциплина «История конфессий» (сира) обеспечена необходимыми учебно-методическими материалами.

Как показывают вышеприведённые таблицы, вопросы подготовки качественных учебно-методических материалов по некоторым дисциплинам профессиональной подготовки остаются актуальными, предстоит серьёзная работа для полного обеспечения всех дисциплин материалами, отвечающими современным требованиям как ФГОС ВО, так и реалиям современного учебного процесса.

Заключение

Следует обратить внимание на то, что важное место в учебном процессе должна занимать система контроля и оценки знаний студентов. Данная система в первую очередь должна быть прозрачной, понятной для каждого из участников учебного процесса. Должны быть выработаны общие требования и параметры выставления оценок. Студентам должно быть понятно содержание контрольных и иных оценочных работ. Это повысит, с одной стороны, интерес к обучению, а с другой – объективность выставления оценок, что даст возможность избегать недоразумений между участниками учебного процесса. В ПГУ для обеспечения этого уже в течение нескольких лет успешно используется так называемая многокомпонентная система контроля и оценки знаний и компетенций [9].

Литература

1. Ибрагимов И.Д. Проектный метод обучения как инструмент стимулирования учебно-познавательной деятельности (на примере арабского языка). В: Заврумов З. А. (ред.) *Университетские чтения – 2016. Материалы научно-методических чтений Пятигорского государственного лингвистического университета, Пятигорск, 14–15 января 2016 г.* Пятигорск: ПГЛУ; 2016;(5):33–37.
2. Ibragimov I. D., Iskhakova R. R., Galeeva M. A., Kalashnikova M. M., Ryseva Yu. V., Galimzyanova I. I., Sharonov I. A. Optimization of Research and Methodology work at University in Terms of the Process Approach. *International Journal of Sustainable Development*. 2015;8(3):234–241.
3. Ибрагимов И. Д. *Учебник арабского языка. Уровневая модель обучения профессиональному арабскому языку. 1 уровень (начальный этап)*. Пятигорск; 2015. 647 с.
4. Ибрагимов И. Д. *Учебник арабского языка. Уровневая модель обучения профессиональному арабскому языку. 2 уровень (средний этап)*. Пятигорск; 2015. 622 с.
5. Ибрагимов И. Д. *Учебник арабского языка. Уровневая модель обучения профессиональному арабскому языку. 3 уровень (продвинутый этап)*. Пятигорск; 2015. 532 с.
6. Ибрагимов И. Д. *Язык сакральных текстов. Начальный этап*. Пятигорск: ПГЛУ; 2015. 240 с.
7. Ибрагимов И. Д. *Язык сакральных текстов. Средний этап*. Пятигорск: ПГУ; 2016. 110 с.
8. Ибрагимов И. Д. *История арабского языка и письменности*. Пятигорск: ПГЛУ; 2014. 80 с.



9. Ибрагимов И. Д. Многокомпонентная система контроля и оценки знаний и компетенций студентов лингвистического вуза. *Педагогическое образование в России*. 2014;(3):23–28.

References

1. Ibragimov I. D. The Project Teaching Method as an Incentive Tool for Learning-Cognitive Activity (for Example of the Arabic language). In: Zavrumov Z. A. (ed.) *The University Reading – 2016. Materials of Scientific Methodical Readings of Pyatigorsk State Linguistic University, Pyatigorsk, 14–15 January 2016*. Pyatigorsk: PGLU; 2016;(5):33–37. (In Russ.)
2. Ibragimov I. D., Iskhakova R. R., Galeeva M. A., Kalashnikova M. M., Ryseva Yu. V., Galimzyanova I. I., Sharonov I. A. Optimization of Research and Methodology Work at University in Terms of the Process approach. *International Journal of Sustainable Development*. 2015;8(3):234–241.
3. Ibragimov I. D. *A Textbook of the Arabic Language. Level-based Model of Teaching Professional Arabic. 1st level(beginners)*. Pyatigorsk; 2015. (In Russ.)
4. Ibragimov I. D. *A Textbook of the Arabic Language. Level-based Model of Teaching Professional Arabic. 2nd level (intermediate)*. Pyatigorsk; 2015. (In Russ.)
5. Ibragimov I. D. *A Textbook of the Arabic Language. A Textbook of the Arabic Language. Level-based Model of Teaching Professional Arabic. 3rd level (advanced)*. Pyatigorsk; 2015. (In Russ.)
6. Ibragimov I. D. *The Language of Sacred Texts. Elementary Stage*. Pyatigorsk: PGLU; 2015. (In Russ.)
7. Ibragimov I. D. *The Language of Sacred Texts. Intermediate Stage*. Pyatigorsk: PGU; 2016. (In Russ.)
8. Ibragimov I. D. *The History of Arabic Language and Writing*. Pyatigorsk: PGLU; 2014. (In Russ.)
9. Ibragimov I. D. Multi-Component System of Control and Assessment of Students' Knowledge and Competences in the Linguistic University. *Pedagogicheskoe obrazovanie v Rossii = Pedagogical Education in Russia*. 2014;(3):23–28. (In Russ.)

Информация об авторе

Ибрагимов Ибрагим Джавпарович, кандидат педагогических наук, доцент, заведующий кафедрой восточных языков и культур Пятигорского государственного университета, директор Института государственно-конфессиональных отношений Пятигорского государственного университета, руководитель Центра государственно-конфессионального и межконфессионального взаимодействия, ответственный секретарь Исполнительного комитета Координационного центра мусульман Северного Кавказа.

About the author

Ibragim D. Ibragimov, Cand. Sci. (Pedag.), Prof., Head of the Department of Oriental Languages and Cultures of Pyatigorsk State University, Director of the Institute of State Confessional Relations of Pyatigorsk State University, Head of the Center of state confessional and interconfessional cooperation, responsible secretary of Executive Secretary of the Executive Committee of the Coordinating Center of the Muslims of the North Caucasus.



Религиозные традиции и духовная безопасность: междисциплинарные исследования

DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-1-145-156](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-145-156)

УДК 297[316.74:2+323](470.41)

ВАК 6.00.01; 23.00.05

Проблемы методологии изучения религиозной традиции в контексте постсоветской реисламизации

Л. В. Сагитова

*Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан,
г. Казань, Российская Федерация
liliya_sagitova@mail.ru*

Аннотация: в статье рассматриваются социологические аспекты ислама в постсоветской России и одном из её регионов – Татарстане. Автор обращает внимание на ряд влиятельных факторов, без учёта которых невозможно адекватное исследование процессов постсоветской реисламизации. К наиболее значимым следует отнести: региональную дифференциацию мусульманских сообществ; влияние советской модернизации и государственной идеологии атеизма на состояние исламской теологии и трансмиссию религиозных норм и практик; влияние глобализационных трендов и глокализации на идентификацию и практики мусульман. Совмещение в одном социокультурном пространстве местной религиозной традиции и образцов исламской глобализации в тесном соседстве с секулярным сообществом формирует ситуацию конкуренции идентификационных проектов, нормативных и идеологических конфликтов, как среди духовных лидеров, так и внутри самой уммы. Новые вызовы постсекулярного мира требуют пересмотра методологии изучения мусульманских сообществ, переосмысления понятия «традиция» в контекстах локальной истории татар в условиях многоконфессионального российского общества и глобальной исламской традиции. Показан исследовательский потенциал конструктивистских подходов в социологии и теорий идентичности в изучении ислама и мусульманских общин.

Ключевые слова: реисламизация, ислам в Татарстане, исламская глобализация, религиозная идентичность, традиция, социологический конструктивизм

Для цитирования: Сагитова Л. В. Проблемы методологии изучения религиозной традиции в контексте постсоветской реисламизации. *Минбар. Исламские исследования*. 2018;11(1):145–156. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-1-145-156](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-145-156).

Благодарности: работа, по результатам которой написана статья, выполнена по Государственной программе «Сохранение национальной идентичности татарского народа (2014–2019 годы)».



Problems of the Methodology for Studying the Religious Tradition in the Context of post-Soviet reIslamization

Lilia V. Sagitova

*Sh. Marjani Institute of History of Tatarstan Academy of Sciences,
Kazan, Russian Federation
liliya_sagitova@mail.ru*

Abstract: the article examines the sociological aspects of Islam in post-Soviet Russia and one of its regions – Tatarstan. The author draws attention to a number of influential factors, without which it is impossible to adequately study the processes of post-Soviet reIslamization. The most significant are: regional differentiation of Muslim communities; the influence of Soviet modernization and state ideology of atheism on the state of Islamic theology and the transmission of religious norms and practice; the impact of globalization trends and glocalization on the identification and practices of Muslims. The combination in one socio-cultural space of the local religious tradition and the patterns of Islamic globalization in close proximity to the secular community forms the situation of competition of identification projects, normative and ideological conflicts, both among spiritual leaders and inside the ummah itself. The new challenges of the post-secular world require a revision of the methodology for studying Muslim communities; rethinking the concept of “tradition” in the contexts of the local history of the Tatars in conditions of a multi-confessional Russian society and a global Islamic tradition. The research potential of constructivist approaches in sociology and identity theories in the study of Islam and Muslim communities is shown.

Keywords: reIslamization, Islam in Tatarstan, Islamic globalization, religious identity, tradition, sociological constructivism

For citation: Sagitova L. V. Problems of the Methodology for Studying the Religious Tradition in the Context of post-Soviet reIslamization. *Minbar. Islamic Studies.* 2018;11(1):145–156. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-1-145-156](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-145-156).

Acknowledgements: this work was supported by the State Program “Preservation of National Identity of the Tatar people” (2014–2019).

Введение

Изучение теологической традиции ислама и выстраивание процесса российского исламского образования неразрывно сопряжены с конечным адресатом этого важного социального проекта – российскими мусульманами, для которых, собственно, и готовятся духовные кадры. В связи с этим основное внимание в настоящей статье будет уделено социологии ислама в России и проблемам методологии изучения исламских ценностей и практик у российских мусульман.

Социологический подход синтезирует спектр факторов, способных оказать влияние на бытование ислама в России. Специфичность положения ислама в России связана с несколькими важными обстоятельствами. Первое из них –



региональная дифференциация исламской традиции в её соединении с локальными особенностями жизни мусульманских сообществ: ислам на Кавказе или в Поволжье имеет свои различия, обусловленные климатическими, культурными, экономическими и политическими условиями. Географическая близость или удалённость от «метрополии», или политического центра страны, гомогенный или многоконфессиональный характер региональных сообществ – всё это исторически формировало специфику культурной составляющей религиозной традиции мусульман России.

Вторым важным обстоятельством выступает *советское прошлое* с идеологией атеизма, имевшее колоссальные по значимости последствия для религиозной сферы всех конфессиональных сообществ России. Это и утрата теологической традиции, и сужение сферы религиозных практик, и трансформация институциональной и семейной трансмиссии религиозных ценностей и ритуалов. Секуляризация и модернизация советского общества сформировали отличное от религиозного мировосприятие у последующих поколений жителей страны и продолжают оказывать влияние как на наследников религиозной традиции, так и неофитов.

Третьим обстоятельством является *культурная глобализация* (и в её русле – исламская глобализация) и ответная *глокализация*, апеллирующая как к этнокультурным, так и к религиозным ценностям. Без учёта названных обстоятельств невозможно адекватно анализировать религиозные процессы в многоконфессиональном и многокультурном сообществе России.

Актуальность темы, обусловленная активной реисламизацией и политическим подтекстом этого явления, стимулирует появление множества работ. Многие исследователи сегодня признают сложность анализа ислама как социального феномена, так же как и в целом религиозности, которая представляется в новейшее время «совершенно новой эмпирической реальностью» [1]. Понимая ограниченность политологического и исторического методов, некоторые исследователи обращаются к исследовательскому неоклассицизму, под которым понимают преимущественно эмпирическое исследование конкретных течений, направлений, школ, возникающих и существующих в исламе [2].

Обращение к эмпирике вполне объяснимо в связи с тем, что с помощью прежнего концептуального и категориального аппарата, использовавшегося для исследования религии в жизни общества, невозможно адекватно проанализировать и отразить современные реалии. Сложность исследования названных процессов обусловлена инерционностью религии в жизни общества, которая отчётливо проявляет себя в условиях секулярности и постсекулярности. Так, социолог Даниэль Эрвье-Леже, описывая французское общество, утверждает, что «несмотря на индивидуальное и коллективное отдаление населения от церкви, массовое сознание по-прежнему остаётся... слепком с культурной матрицы, сформированной на протяжении столетий господствующей религией. Католицизм за эти столетия глубоко пропитал всё общество и его институты» (цит. по: [3, с. 6]).



Российская специфика «новой» религиозности и теоретические подходы к её изучению

Приведённое обстоятельство, характеризующее отличный от России социальный контекст, а именно непрерывность религиозной традиции, заставляет по-иному взглянуть на религиозность в условиях советского атеизма, так же как и на влияние утвердившихся в тот период религиозных практик на процесс постсоветского религиозного «возрождения». Утрата целостности религиозной парадигмы в жизни сообществ в условиях секулярного мира, наряду с экспансией множества идентификационных концептов, зачастую идеологически противоречащих друг другу, привела к размытости границ между социальными полями религиозного и секулярного. В обозначенном контексте исследовательский потенциал имеет конструктивистская парадигма Б. Андерсона, предложившего концепт «воображаемого сообщества» и противопоставившего устойчивой и непротиворечивой идентичности верующих в реалиях средневековых религиозных мегасообществ – современную мобильность идентичности [4]. Этот аспект, наряду с включением глобализационных процессов, актуализирует использование новых концепций десекуляризации, разрабатываемых теоретиком социального конструктивизма П. Бергером и его последователями. Как отмечает Д. Эрвье-Леже, характеризуя религиозную идентификацию в условиях развитого современного общества, «индивид строит свой духовный и религиозный микромир из калейдоскопа разбросанных повсюду элементов, почти всегда вырванных из того символического синтаксиса, который позволил бы их адекватно “прочитать”» [5, с. 260]. В одной из недавних работ предпринятый социологами анализ постсоветских религиозных практик наглядно продемонстрировал всё разнообразие механизмов конструирования и изобретения «религиозной традиции» среди разных этнических групп и социальных слоёв современного российского общества [6].

Сущностным компонентом реисламизации в современной России является процесс идентификации, форма и содержание которого зависят как от внутренних, субъективных мотиваций верующего, так и от внешней социальной конъюнктуры. Религиозная идентификация в эпоху Средневековья, в эпоху модерна и постмодерна – различающиеся процессы, несмотря на то, что сама сфера идентификации – религия – самый консервативный и устойчивый во времени феномен. В связи с этим особую актуальность приобретает концепт идентичности и вопрос его операциональной эффективности, чему посвящена известная работа Р. Брубейкера и Ф. Купера [7]. Проведённый ими анализ существующих значений названного понятия продемонстрировал его многозначность и противоречивость. С одной стороны, понятие идентичности используется в «сильном» значении для обозначения неизменных, зафиксированных, возможно, раз и навсегда идентичностей. Такая трактовка характерна для сторонников эссенциалистского подхода и зачастую используется в исследованиях религиозной идентичности. С другой стороны, конструктивисты, считая, что идентичности создаются, изменяются и множатся, стремятся очистить понятие от



нагрузки «эссенциализма». В результате авторы приходят к выводу, что понятие идентичности остаётся слишком неопределённым. Если оно конструируется изнутри, то тогда сложно оценить воздействие внешних идентификаций, которые иногда принимают характер принуждения [7, с. 62].

Переоценка понятия стимулировала авторов заменить обесценившуюся, по их мнению, категорию понятием «идентификация». Для исследования процесса идентификации был предложен ряд кластеров: «идентификация и категоризация»; «самопонимание и социальная ориентация»; «общность, связанность, групповая принадлежность». Разработанные Р. Брубейкером и Ф. Купером категории позволяют выстроить новые перспективы для анализа сложных идентификационных процессов в условиях постсекулярного мира. Предложенный ими инструментарий даёт возможность увидеть ряд важных для научного исследования и последующей интерпретации аспектов:

- важность внешних и внутренних агентов-кодификаторов идентичностей – тех субъектов, которые формируют идентичность;
- пластичность категории идентичности у людей в зависимости от социального и культурного контекста;
- стимулы и ограничения релятивистского способа идентификации: позиционирование себя или другого в сети взаимоотношений – родственных, дружеских, деловых [7, с. 64].

Так, среди агентов-идентификаторов, оказывающих воздействие на религиозную идентификацию мусульманина, можно выделить институт семьи, ближайшее окружение, мусульманскую общину, религиозных наставников, мечеть, государство, СМИ, Интернет, транснациональных и глобальных акторов. В зависимости от социального контекста, религиозная идентичность может приобретать жёсткие или, наоборот, пластичные формы. Вне зависимости от вида идентичности (этническая, гендерная, религиозная и т. д.), выведение её в формат девиации со стороны будь то социального окружения, будь то государства, приводит к закономерному исходу: кристаллизации идентичности и формированию жёстких, непроницаемых социальных и культурных границ [8, с. 84–85]. Данный аспект особенно важен при исследовании форм религиозного радикализма. При этом особую продуктивность для их анализа несёт в себе выделяемый Брубейкером и Купером концепт сетевой коммуникации. Так, социальные сети могут выполнять довольно большой спектр функций в процессе религиозной идентификации индивида: их состав, характеристики их социальной функции, характер и интенсивность интеракций внутри сетей и с внешним миром – становятся контекстом, оказывающим определяющее влияние на процесс и характер религиозной идентификации индивида и религиозных групп.

Применение предложенных учёными категорий позволяет увидеть, что осознание собственного «Я» может изменяться с течением времени, но может быть и стабильным; даёт возможность тонкого различения предлагаемых Брубейкером и Купером близких терминов – «самопрезентация» и «самоиден-



тификация». Различие между ними и «самопониманием» небольшое: «самопонимание» может иметь невербальный характер, в то время как «самопрезентация» и «самоидентификация» предполагают дискурсивное формулирование. Имея в виду как приватный, так и публичный характер проявления религиозной идентификации, можно говорить о значительном операциональном потенциале предложенных авторами категорий.

Религиозная традиция и социальный контекст

Сам по себе процесс «возвращения» ислама на постсоветское пространство неоднозначен и сложен. Поэтому в научной литературе зачастую встречаются не совпадающие или противоречащие друг другу объяснительные модели. Для научной литературы конца 1980-х – начала 1990-х годов было характерно понятие «исламское возрождение», под которым подразумевался возврат к исторической традиции тюркских народов СССР после 70-ти лет атеизма. Однако уже к началу XXI в. стало ясно, что «вернувшийся ислам» часто отличается от дореволюционных канонов. Появилось другое понятие – «исламская глобализация», подразумевающее заполнение духовной ниши тюрков арабской версией ислама. Появление духовных учителей и проповедников из стран исламского Востока, подготовка молодых имамов и мулл в зарубежных духовных центрах положили начало процессу ревизии традиции предков. Средоточием споров стала *традиционность* в исламе, поскольку проводники обозначенных тенденций апеллировали к истине как мерилу легитимности своего направления. Для обращавшихся к региональной исторической традиции истина – в канонах предков. Исламские неопиты отсылают к арабской модели ислама, считая лишь её одну единственно верной. Паства также в условиях конфликта «старой» и «молодой» религиозных элит болезненно реагирует на противостояние духовных наставников. В результате формируется расколотость мусульманских общин по ценностным и идеологическим основаниям. Все обозначенные проблемы требуют серьёзного и системного анализа.

Первое, что актуализируется в описанной ситуации, – это понятие религиозной «традиции», которое имеет множество разных трактовок и пониманий и в связи с этим оказывает реальные последствия на деятельность исламского духовенства и религиозную жизнь мусульманской общины. Учёные, занимающиеся изучением феномена «традиции», обращают внимание на понятие-оппозицию – «инновация», справедливо указывая на то, что исторически традиция формируется из наслоений инноваций. Известный социолог и культуролог А. Б. Гофман исследовал названные явления в контексте их взаимодействия [9]. По его мнению, успех анализа социокультурных процессов во многом зависит от умения учитывать всю сложность и многозначность традиционных аспектов культуры и социального поведения. Под «традицией» учёный понимает «социальное и культурное наследие, передающееся от поколения к поколению и воспроизводящееся в определённых обществах и социальных группах в течение длительного време-



ни» [10, с. 265]. К составным частям традиции исследователь относит объекты социокультурного наследия (то, что передаётся), процессы наследования и его способы. В качестве традиций он выделяет такие явления, как определённые культурные образцы, социальные институты, нормы, ценности, знания, обычаи, ритуалы, стили и т. д. Говоря о том, что традиции, существуя во всех социальных системах, образуют необходимый элемент их функционирования и развития, учёный подчёркивает значимость традиции в религии [9, с. 18]. Важной стороной анализа становится исследование различных видов традиций и традиционности, их смыслов, значений и функций в определённых социокультурных комплексах и ситуациях. Учёный выделил различные типы традиции: «традицию-инерцию» (воспроизводство привычного порядка вещей); «традицию-ностальгию» (воспоминания о прежних временах); «традицию-реставрацию» (стремление восстановить реальное или мифическое прошлое); «традицию-ритуал» (воспроизведение в символической форме тенденций и событий прошлого); «традицию-константу» (культурный образ, сохраняющийся в определённом обществе в течение длительного времени); «традицию-оболочку» (содержит новое явление в старой оболочке) [9, с. 20]. Его призыв исследовать взаимодействие традиций с другими социокультурными явлениями – инновациями, диффузией, заимствованиями, различными проявлениями глобализации и информатизации – ещё раз акцентирует невозможность сегодня говорить о традиции как о некоем первозданном феномене, претендующем на «истинность» [9, с. 20–21]. В связи с этим описанный выше подход А. Б. Гофмана представляется продуктивным для анализа процесса реисламизации в различающихся российских региональных контекстах.

Социология постсоветского ислама в Татарстане

Как отмечалось, сегодня ислам в России невозможно анализировать вне социокультурного контекста: комплекс самых разных факторов оказывает влияние как на ценностный и нормативный континуум, так и на религиозные практики. Плюрализация и гибридизация социального пространства в условиях постсоветской общественной трансформации, глобализации и глокализации подводят нас к пониманию того, что спектр мотиваций обращения к исламу значительно расширился. Религия может выступать как сугубо идеологическое явление, выполнять нормативно-этическую и моральную функцию, становиться ресурсом в этнокультурном и этноконфессиональном самоопределении региона. В Татарстане реализовался весь спектр приведённых мотиваций: ислам заполнил идеологический вакуум для многих тысяч обычных людей, ищущих опору и ориентиры в сложную эпоху перемен; стал необходимым атрибутом «возвращения» к «исконным корням народа», или «вере предков», обеспечивая массовую поддержку этнического ренессанса в Татарстане в конце 1980-х – начале 1990-х годов. Он же явился важным аргументом во внутривнутриполитическом и культурном самоопределении регионов России с мусульманским населением в ранний постсоветский период; стал важнейшим ресурсом в поиске экономических и полити-



ческих союзников для региональных администраций и мусульманских институтов в условиях новых политических реалий и рыночной экономики.

Говоря о социологии постсоветского ислама в Татарстане, мы имеем в виду трансформацию социального пространства, связанного с духовной жизнью мусульман республики после 70-ти лет советской политики атеизма.

В качестве ключевого следует выделить аспект «возвращения» ислама в современное татарское сообщество и следующую за этим исследовательскую проблему – социологические последствия этого «возвращения». Последствия связаны с комплексом проблемных зон, среди которых:

- социально проявляющийся конфликт татарской теологической традиции с «истинным» исламом преимущественно в его арабской версии;
- проблема трансмиссии исламского вероучения среди мусульманских наставников;
- расколотость татарской мусульманской уммы по идеологическому и ритуальному основаниям;
- социальные основания специфики воспроизводства исламского учения и практик;
- ислам в Татарстане в контексте этнополитики и приоритетов мега- и мезоуровней геополитики Российской Федерации и Татарстана.

Практически все перечисленные проблемы выводят ислам в поле политики, и обе его составляющие – ценностно-ритуальная (связанная с теологией) и социальная (состояние мусульманских общин) – тесно взаимодействуют с секулярным пространством. Динамика этого взаимодействия во многом зависит от политики государства на федеральном уровне и региональных администраций, при этом ставка в последние годы делается на модернизационный потенциал ислама в противовес исламскому фундаментализму. В связи с этим научное сообщество обращается к татарской версии модернизации ислама, истории татарского религиозного реформаторства, татарской теологической традиции в ситуации конкуренции с глобальными идентификационными процессами [11–13]. Отстаивание локальной религиозной идентичности перед исламской глобализацией артикулируется в качестве приоритета в формировании системы национальной безопасности [14]. Ключевым звеном политики отстаивания проекта «татарский ислам» становится исламское образование. Восстановление утраченной богословской традиции происходит в сложных и противоречивых обстоятельствах. С одной стороны, предпринимаются активные усилия по актуализации теологической татарской образовательной традиции в условиях постсекулярности [4; 15–17]. С другой стороны, наряду с этим идёт процесс восстановления связей, в том числе и образовательных, с арабским Востоком, но при этом сохраняются опасения относительно исламского фундаментализма и исламского радикализма, а также опасения утраты региональной религиозной идентичности. Резкий подъём интереса к исламу среди татар республики и годы кадрового дефицита мусульманских теологов и простых служителей культа способствовали



формированию мировоззренческой и идеологической гетерогенности внутри мусульманской уммы Татарстана. В условиях секулярного государства названные обстоятельства способствовали формированию новых культурных границ как внутри самой уммы, так и с православным и секулярным сообществом [18]. Политические институты, и государство в первую очередь, ожидаемо будут стремиться к определённой унификации и поиску объединяющего идеологического / теологического знаменателя для мусульман страны, поскольку консолидация граждан России в единую нацию россиян продекларирована в качестве приоритетной государственной задачи [19–21]. Очерченные выше обстоятельства социальной конъюнктуры, несомненно, будут оказывать влияние на процесс восстановления позиций «своего» ислама и, соответственно, на процесс идентификации мусульман Татарстана и России в целом.

Заключение

Говоря о влиянии современности на «традицию», важно вспомнить замечание А. Б. Гофмана о том, что «каждое поколение, воспринимая из прошлого некоторую совокупность культурных образцов¹, не просто усваивает их в неизменном виде. Оно неизбежно, так или иначе, осуществляет среди них отбор, по-своему их интерпретирует, приписывает им новые значения и смыслы, которых до него не было. Иными словами, мы всегда выбираем не только своё настоящее, не только своё будущее, мы всегда вольно или невольно выбираем своё прошлое» [9, с. 19].

Если говорить в обсуждаемом контексте об исламской традиции татар, то здесь мы сталкиваемся с тем, что бытовавший веками среди татар-мусульман набор культурных образцов был вытеснен советской модернизацией. Поэтому современный этап восстановления исламской традиции, судя по наблюдаемым процессам в религиозной сфере, представляет собой сочетание образцов татарского исламского теологического наследия, исламской глобальной традиции, сохранившихся практик и представлений недавнего советского прошлого и новых конструкторов, формирующихся как ответ на социально-политическую конъюнктуру, задаваемую российским государством и обществом. Задача сегодняшнего дня состоит в том, как актуализировать восстанавливаемую татарскую теологическую традицию в контексте исламской глобализации для сильно изменившихся её наследников, существующих в кардинально ином социальном контексте. Решение этой проблемы невозможно без комплексного изучения всех вышеназванных составляющих в их динамическом взаимодействии и использования операционально адекватной методологии.

¹ Как отмечает А. Б. Гофман, «в каждом обществе... существует определённый набор культурных образцов, которые образуют ценностно-нормативное ядро общества и несут более или менее общезначимый характер. В социальной науке это ядро обозначалось и обозначается как “коллективное сознание” (Э. Дюркгейм), “генерализованные универсалистские нормы”, “структурированный нормативный порядок” (Т. Парсонс), “гражданская религия”, “публичная религия” и т. п.» [9, с. 19].



Литература

1. Узланер Д. Картография постсекулярного. *Отечественные записки.* 2013;(1):175–192. Режим доступа: <http://www.strana-oz.ru/2013/1/kartografiya-postsekulyarnogo> [Дата обращения: 25 февраля 2018 г.].
2. Магомедов А. Феноменология пограничного ислама: локальная «исламская альтернатива» в пределах каспийско-предкавказских мусульманских коммуникаций. *Казанский федералист.* 2006;(4). Режим доступа: <http://www.kazanfed.ru/publications/kazanfederalist/n20/8/> [Дата обращения: 16 февраля 2018 г.].
3. Филиппова Е. И. Религиозность и секулярность в эпоху постмодерна и попытки ее осмысления: термины, концепты и гипотезы. В: Радвани Ж., Филиппова Е. И. (ред.) *Религии и радикализм в постсекулярном мире. Российско-французский диалог.* М.: Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, Горячая линия – Телеком; 2017:4–17.
4. Андерсон Б. *Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма.* М.: Канон-Пресс-ц, Кучково поле; 2001. 288 с.
5. Эрвье-Леже Д. В поисках определённости: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом.* 2015;(1):254–268.
6. Кормина Ж. В., Панченко А. А., Штырков С. А. Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге; 2015. 280 с.
7. Купер Ф., Брубейкер Р. За пределами «идентичности». *Ab Imperio.* 2002;(3):61–117.
8. Гатагова Л. С. Кристаллизация этнической идентичности в процессе массовых этнофобий в Российской империи (вторая половина XIX в.). В: Степанянц М. Г. (ред.) *Религия и идентичность в России.* М.: Восточная литература; 2003:82–98.
9. Гофман А. Б. От какого наследства мы не отказываемся? Социокультурные традиции и инновации в России на рубеже XX–XXI веков. В: Гофман А. Б. (ред.) *Традиции и инновации в современной России. Социологический анализ взаимодействия и динамики.* М.: РОСПЭН; 2008:9–63.
10. Гофман А. Б. Традиции. В: Левит С. Я. (ред.) *Культурология. XX век.* СПб.: Университетская книга; 1998;2:265–266.
11. Исаков Д. М. Джадидизм. В: Мухаметшин Р. М. (ред.) *Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность.* Казань: Мастер-лайн; 2002:128–136.
12. Малашенко А. В., Набиев Р. А., Хабутдинов А. Ю. Джадидизм. В: Набиев Р. А. (ред.) *Ислам на европейском Востоке.* Казань: Магариф; 2004:78–80.
13. Мухаметшин Р. М. Джадидизм. Идеология обновления. В: Усманов М., Хакимов Р. (ред.) *История татар с древнейших времен.* Казань: Рухият; 2013;6:720–724.
14. Кашаф Ш. Р. Вызовы национальной идентичности: мусульманский ответ, российский случай. *Власть.* 2015;(4):107–115.
15. Кашаф Ш. Р. Модернизация исламского образования как фактор религиозной и национальной безопасности России. *Ислам в современном мире.* 2015;11(4):47–62. DOI: 10.20536/2074-1529-2015-11-4-47-62.
16. Мухаметшин Р. М. Система мусульманского образования в современной Центральной России в контексте внутриконфессиональных процессов. В: *Ислам и*



государство в России. Материалы международной научно-практической конференции, г. Уфа, 11 сентября 2013 г. Уфа; 2013:17–21.

17. Якупов В. Соотношение религии и общества в духовном образовании. В: Система мусульманского религиозного образования у татар: история, проблемы, перспективы. Материалы научно-практической конференции, г. Казань, 13 октября 2004 г. Казань: Институт истории Академии наук Республики Татарстан; 2005:14–15.

18. Сагитова Л. В. Реисламизация в постсоветском Татарстане и новые культурные границы В: Радвани Ж., Филиппова Е. И. (ред.) *Религии и радикализм в постсекулярном мире. Российско-французский диалог*. М.: Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, Горячая линия – Телеком; 2017:91–114.

19. Путин В. В. Выступление на заседании совета по межнациональным отношениям. *Вестник Российской нации*. 2012;24–25(4–5):12–16. Режим доступа: http://rosnation.ru/?page_id=1080 [Дата обращения: 22 февраля 2018 г.].

20. Путин В. В. Россия: национальный вопрос. *Вестник Российской нации*. 2012;22–23(2-3):13–23. Режим доступа: http://rosnation.ru/?page_id=537 [Дата обращения: 22 февраля 2018 г.].

21. Тишков В. А. Федеральная власть и законодательный ресурс этнокультурного развития. *Вестник Российской нации*. 2011;15(4–5):15–23.

References

1. Uzlaner D. Mapping the Post-Secular. *Otechestvennye zapiski = Domestic Notes*. 2013;(1):175–192. Available at: <http://www.strana-oz.ru/2013/1/kartografiya-postsekul-yarnogo> [Accessed 25 February 2018]. (In Russ.)

2. Magomedov A. Phenomenology of Borderline Islam: a Local “Islamic alternative” within the Caspian-pre-Caucasian Muslim communications. *Kazanskii federalist = Kazan Federalist*. 2006;(4). Available at: <http://www.kazanfed.ru/publications/kazanfederalist/n20/8/> [Accessed 16 February 2018]. (In Russ.)

3. Filippova E. I. Religiosity and Secularism in the Postmodern Era and Attempts to Understand it: Terms, Concepts and Hypotheses. In: Radvani Zh., Filippova E. I. (eds) *Religions and Radicalism in the post-Secular World. Russian-French Dialogue*. Moscow: N. N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology RAS, Goryachaya liniya – Telekom; 2017:4–17. (In Russ.)

4. Anderson B. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Moscow: Kanon-Press-ts, Kuchkovo pole, 2001. (In Russ.)

5. Hervieu-Léger D. In Search of Certainties: The Paradoxes of Religiosity in Societies of High Modernity. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom = State, Religion and Church in Russia and Worldwide*. 2015;(1):254–268. (In Russ.)

6. Kormina Zh. V., Panchenko A. A., Shtyrkov S. A. The Invention of Religion: Desecularization in the post-Soviet Context. St. Petersburg: Publishing house of the European University in St. Petersburg; 2015. (In Russ.)

7. Cooper F., Brubaker R. Beyond “Identity”. *Ab Imperio*. 2002;(3):61–117. (In Russ.)

8. Gatagova L. S. Crystallization of Ethnic Identity in the Process of Mass Ethnophobia in the Russian Empire (second half of the 19th century). In: Stepanyants M. G. (ed.) *Religion and identity in Russia*. Moscow: Vostochnaya literature; 2003:82–98. (In Russ.)

9. Gofman A. B. What Inheritance do we Renounce? Sociocultural Traditions and Innovations in Russia at the turn of the 20–21th Centuries. In: Gofman A. B. (ed.) *Traditions*



and Innovations in Modern Russia. Sociological Analysis of Interaction and Dynamics. Moscow: ROSSPEN; 2008:9–63. (In Russ.)

10. Gofman A. B. Traditions. In: Levit S. Ya. (ed.) *Culturology. The twentieth century.* St. Petersburg: Universitetskaya kniga; 1998;2:265–266. (In Russ.)

11. Iskhakov D. M. Jadidism. In: Mukhametshin R. M. (ed.) *Islam and Muslim culture in the Middle Povolzhye: History and Modernity.* Kazan: Master-lain; 2002:128–136. (In Russ.)

12. Malashenko A. V., Nabiev R. A., Khabutdinov A. Yu. Jadidism. In: Nabiev R. A. (ed.) *Islam in the European East.* Kazan: Magarif; 2004:78–80. (In Russ.)

13. Mukhametshin R. M. Jadidism Ideology of Renewal. In: Usmanov M., Khakimov R. (eds) *History of the Tatars from Ancient Times.* Kazan: Rukhiyat; 2013;6:720–724. (In Russ.)

14. Kashaf Sh. R. Challenges to the National Identity: the Muslim Response in the Russian Case. *Vlast'*, 2015;(4):107–115. (In Russ.)

15. Kashaf Sh. R. Modernization of Islamic Education as a Factor of Russia's Religious and National Security. *Islam in the Modern World.* 2015;11(4):47–62. (In Russ.) DOI: 10.20536/2074-1529-2015-11-4-47-62.

16. Mukhametshin R. M. The System of Muslim Education in Modern Central Russia in the Context of Intra-Confessional Processes. In: *Islam and the State in Russia. Proceedings of the International Scientific and Practical Conference. Ufa, 11 September 2013.* Ufa; 2013:17–21. (In Russ.)

17. Yakupov V. The Relationship between Religion and Society in Spiritual Education. In: *The System of Muslim Religious Education in Tatarstan: History, Problems, Prospects. Proceedings of the International Scientific and Practical Conference, Kazan, 13 October, 2004.* Kazan: Institute of History of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan; 2005:14–15. (In Russ.)

18. Sagitova L. V. Re-Islamization in Post-Soviet Tatarstan and New Cultural Borders. In: Radvani Zh., Filippova E. I. (eds) *Religions and Radicalism in the post-Secular World. Russian-French dialogue.* Moscow: N. N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology RAS, Goryachaya liniya – Telekom; 2017:91–114. (In Russ.)

19. Putin V. V. Speech at the Meeting of the Council on Interethnic Relations. *The Vestnik Rossiiskoi natsii = Bulletin of the Russian Nation.* 2012;24–25(4–5):12–16. Available at: http://rosnation.ru/?page_id=1080 [Accessed 22 February 2018]. (In Russ.)

20. Putin V. V. Russia: the Ethnic Question. *The Vestnik Rossiiskoi natsii = Bulletin of the Russian Nation.* 2012;22–23(2-3):13–23. Available at: http://rosnation.ru/?page_id=537 [Accessed 22 February 2018]. (In Russ.)

21. Tishkov V. A. Federal Authority and Legislative Resource of Ethnocultural Development. *The Vestnik Rossiiskoi natsii = Bulletin of the Russian Nation.* 2011;15(4–5):15–23. (In Russ.)

Информация об авторе

Сагитова Лилия Варисовна, кандидат исторических наук, доцент, старший научный сотрудник отдела этнологических исследований Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан.

About the author

Lilia V. Sagitova, Cand. Sci. (Hist.), Associate Professor, Sh. Mardzhani History Institute of Republic Academy of Sciences.



DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-1-157-166](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-157-166)

УДК 215:297; 94(470.67) «19/20»

ВАК 26.00.01; 07.00.02

Богословское наследие шейха Саида афанди аль-Чиркави как источник профилактики экстремизма и духовно-нравственного воспитания современной молодёжи Дагестана

Д. Р. Тумалаев

*Дагестанский гуманитарный институт, г. Махачкала, Российская Федерация
abuaminat@mail.ru*

Аннотация: статья посвящена анализу возможностей использования в Республике Дагестан, где в 1990-е годы возродилось учение ислама, но одновременно появились религиозные идеи экстремистского толка, богословского наследия шейха шазилийского тариката Саида афанди аль-Чиркави. Автором выявлено положительное значение применения трудов шейха при работе по профилактике и противодействию проявлениям экстремизма у молодёжи. Также показаны возможности применения духовного наследия шейха при решении иных духовно-нравственных проблем современной молодёжи.

Ключевые слова: Саид аль-Чиркави, профилактика экстремизма, молодёжь в Дагестане

Для цитирования: Тумалаев Д. Р. Богословское наследие шейха Саида афанди аль-Чиркави как источник профилактики экстремизма и духовно-нравственного воспитания современной молодёжи Дагестана. *Минбар. Исламские исследования*. 2018;11(1):157–166. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-1-157-166](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-157-166).

The Theological Heritage of Sheikh Said Afandi al-Chirkawi as a Source of Prevention of Extremism and Spiritual and Moral Education of Modern Youth in Dagestan

Davud R. Tumalaye

*Dagestan Humanitarian Institute, Makhachkala, Russian Federation
abuaminat@mail.ru*

Abstract: this paper analyzes the possibility of using the theological heritage of the venerable Sheikh shaziliyskogo tariqat Said Afandi al-Chirkawi in the Republic of Dagestan. The religious renaissance that took place in the 1990s allowed the ideas of Islam to regain on the territory of the republic. However, it led to the emergence among Dagestani youth of adherents of



extremist religious ideas. The author reveals the positive significance of the application of sheikh's writings in the work on prevention and countering manifestations of extremism among young people. Also shown are methods of using the spiritual heritage of Sheikh in solving other spiritual and moral problems of today's youth.

Keywords: Said al-Chirkawi, a theological heritage, religious extremist, Islam in Dagestan

For citation: Tumalayev D. R. The Theological Heritage of Sheikh Said Afandi al-Chirkawi as a Source of Prevention of Extremism and Spiritual and Moral Education of Modern Youth in Dagestan. *Minbar. Islamic Studies.* 2018;11(1):157–166. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-1-157-166](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-157-166).

Введение

Постсоветский период в истории породил множество проблем в общественной, культурной и духовной жизни дагестанского социума. Трансформация общественно-политического устройства государства, крах системы воинствующего атеизма и последовавшая за этим свобода совести и вероисповедания сопровождалась глубоким идеологическим и духовно-нравственным кризисом. Девиантному поведению в наибольшей мере оказались подвержены подростки и молодёжь – так называемое потерянное поколение 90-х. С другой стороны, ширящийся процесс религиозного ренессанса привёл к активизации на территории республики деятельности различных зарубежных проповедников и миссионеров: от евангелистов [1] до радикальных исламистов [2]. Деятельность последних спустя довольно короткий промежуток времени привела к огромным социальным проблемам в среде молодёжи, способствуя превращению «упущенной молодёжи» в оплот экстремистских организаций.

Духовенство республики, остро воспринимая нарастающую угрозу дагестанскому обществу, единым фронтом выступило в защиту традиционных норм ислама и развернуло широкую духовно-просветительскую деятельность среди населения. Формами осуществления этой деятельности стали наставления, убеждение, лекции, проповеди, школы воскресного дня, обучение детей и подростков в примечетских школах, медресе, широкая пропаганда норм ортодоксального ислама в газетах и журналах на национальных языках Дагестана, проведение радио- и телепередач с участием алимов и богословов, распространение религиозной литературы через сеть магазинов, организация учреждений среднего профессионального и высшего образования с отдельным обучением юношей и девушек и преподаванием исламских дисциплин и т. д. Понимая, что «духовно-нравственное воспитание молодёжи, направленное на формирование гражданской позиции, уважения к культурно-историческому наследию своего народа, нравственных приоритетов в профессиональной деятельности является одной из актуальных проблем образования» [3], дагестанское духовенство, приступив к его воплощению в жизнь, взяло на вооружение весь массив богословского наследия, оставленного замечательными учёными-алимами прошлого и настоящего: ал-Бистами, ал-Газали, Джамалудином ал-Яраги, Сайфулла-кади Башларовым, Хасаном-Хильми Кахибским и многи-



ми другими, среди которых важное место занимает наследие Саида афанди аль-Чиркави. Испытав в конце 90-х годов XX в. опыт военного конфликта под религиозно-экстремистским флагом и понимая, что, лишь объединив усилия, согласовав приоритеты и ценности и используя потенциал светского и религиозного образования, можно сформировать единую политику в сфере духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения, дагестанские религиозные деятели сумели путём широкого привлечения богословского наследия к решению духовно-нравственных проблем перейти к поддержанию социального мира в дагестанском обществе.

Труды Саида аль-Чиркави как основа духовно-нравственного роста для подрастающего поколения дагестанцев

На сегодняшний день творческое наследие Саида афанди включает ряд публикаций: «История пророков» в 2-х томах [4], «Сокровищница благодатных знаний» [5], «Побуждение внять призыву Корана» в 4-х томах [6], «Современность глазами шейха Саида афанди» [7], «Сборник выступлений» [8], а также множество проповедей, наставлений и выступлений в периодической печати, на телевидении и в сети Интернет. Каждое из них направлено не только на распространение исламских знаний, но и является основой для профилактики девиантного поведения и противодействия экстремизму в молодёжной среде.

В числе работ Саида афанди, широко описывающих способы противодействия порокам общества, в первую очередь нужно выделить «Историю Пророков»¹, в которой автор не только излагает жизнеописания авлия (любимцев Всевышнего), но в процессе этого изложения приводит наставления, предостерегающие от дурного. Так, описывая историю создания пророка Адама и возникновения зависти и неприязни к нему со стороны Иблиса, шейх предостерегает от совершения подобного: «Чем радоваться и гордиться своими знаниями и деяниями, лучше плакать, жалея, что остался ни с чем. Чем быть с дурными, делая доброе, лучше любить добрых, даже делая дурное. Поскольку благие деяния тоже могут ввести в Ад, о Аллвһ, сохрани нас от гордыни, самолюбования и показухи. Не дай мне попасть в полное невежество, возомнив себя алимом...» [4, с. 20]. Такой литературно-иллюстративный материал может быть в полной мере применён при воспитательных беседах со школьниками старших классов и студентами первых курсов для формирования у них неприязненного

¹ Авторский рукописный оригинал богословского сочинения «История Пророков» (рис. 1), написанного Саидом афанди аль-Чиркави в первой декаде 2000-х гг. по большей части на страницах ученических тетрадей, после гибели суфийского шейха в августе 2012 г. в результате теракта в его собственном доме в дагестанском селе Чиркей остался на хранении в семейном архиве младшего сына – Абдулы Ацаева, ректора Дагестанского теологического института им. Саида Афанди.

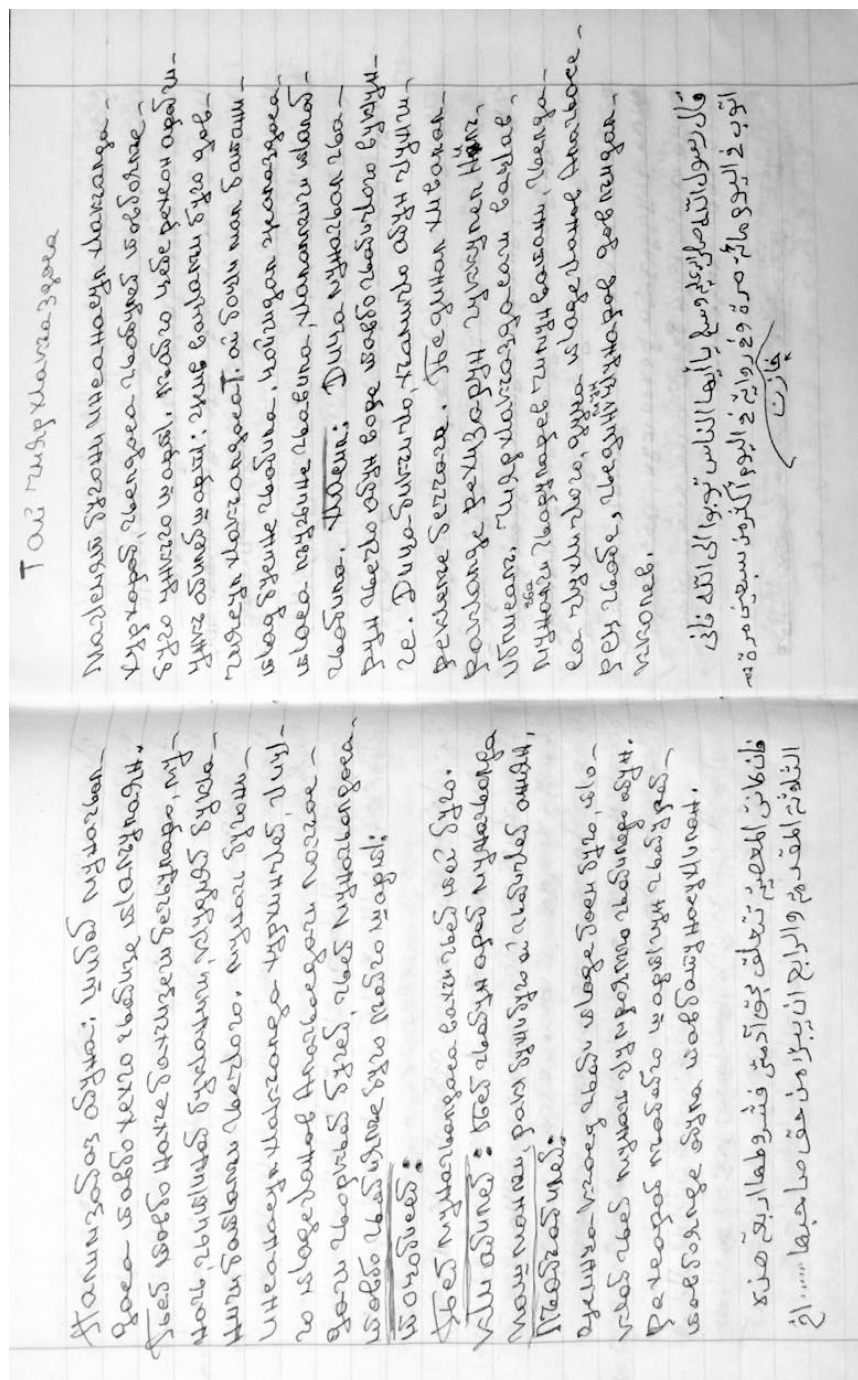


Рис. 1. Страницы рукописи Саида афанди аль-Чиркави «История Пророков» (на аварском языке).
Начало 2000-х гг. Семейный архив А. С. Ацаева, село Чиркей (Буinakский р-н, Республика Дагестан). Фото А. С. Ацаева

Fig. 1. Pages of Said Afandi al-Chirkawi's manuscript History of the Prophets (Avar language).
Early 2000's. Family archive of A. S. Aisayev, village of Chirkey (Buinaksky District, Republic of Dagestan). Photo by A. S. Aisayev



отношения к данным отрицательным сторонам характера. В целом данный эпизод подтверждает, что «...особый интерес ислама к мирскому воспитанию позволил создать основы для разработки принципиально отличающейся от христианской системы воспитания, в которой оптимально сбалансированы мирские и религиозные интересы» [9, с. 71].

Более широко образцы духовно-нравственных основ поведения человека заложены в другом труде аль-Чиркави – «Сокровищница благодатных знаний» (рис. 2). Так, сосредоточив прежде всего внимание на ценности знаний, автор переходит к рассуждениям на тему позволительности и запретности многих аспектов в жизни современного общества. Говоря о вреде курения, шейх указывает не только на его пагубное влияние на здоровье, но и отмечает, что курящему «человеку будет более близка среда, где свободно курят, пьют и ведут пустые разговоры...», курение «отрицательно сказывается и на материальном достатке человека, приводя его к бедности» [5, с. 45]. Также Саид афанди подчёркивает, что «...среди пророков, имамов, авлия, шейхов и учёных

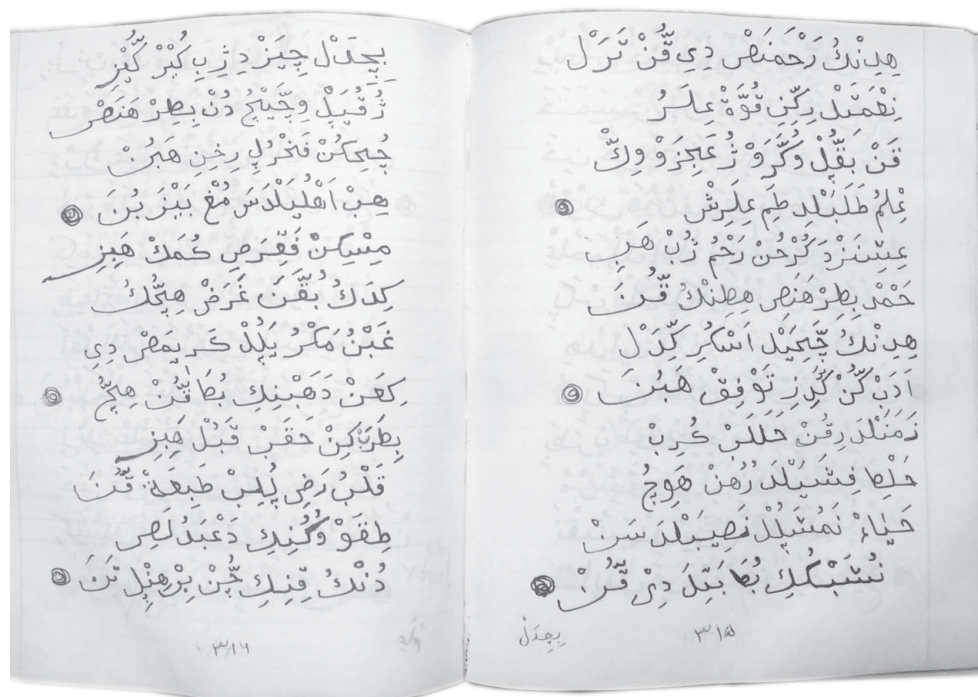


Рис. 2. Страницы рукописи Саида афанди аль-Чиркави «Сокровищница благодатных знаний» на аджаме (на аварском языке). Конец 1990-х гг. Семейный архив А. С. Ацаева, село Чиркей (Буйнакский р-н, Республика Дагестан). Фото А. С. Ацаева

Fig. 2. Pages of Said Afandi al-Chirkawi's manuscript Treasury of Fertile Knowledge on Ajamic (Avar language). The end of the 1990s. Family archive of A. S. Atsayev, village of Chirkey (Buynaksky District, Republic of Dagestan). Photo by A. S. Atsayev



нет ни одного, кто бы курил или разрешал курить... и нет ничего, что бы они упустили из предписаний Ислама» [5, с. 45] Далее автор призывает молодых людей к заключению брака (никях) как средству избегания проституции, подчёркивая необходимость его соответствия нормам шариата [5, с. 89], соблюдению имущественных прав несовершеннолетних детей и взрослых, а также проявлению щедрости к своей семье, соседям и нуждающимся. В качестве иллюстраций этих положений он приводит примеры из собственной жизни, жития пророка Мухаммада и его жён, жизнедеятельности выдающихся исламских учёных. В качестве наиболее положительных черт оценивается щедрость по отношению к ученикам медресе как к будущим носителям исламского знания. «Если не будет таких учеников, не будет и алимов, а если не будет алимов, общество и религия начнут разлагаться» [5, с. 79].

Роль богословского наследия шейха Саида афанди в противодействии религиозному экстремизму в Дагестане

Пожалуй, наибольшее значение в своих трудах Саид афанди уделял вопросам противодействия религиозному экстремизму и ваххабизму как яркому его проявлению. Так, описывая ваххабизм как явление, алим пояснял, что «не оставил в исламе ничего (автор ваххабизма. – Д. Т.), чего бы не исказил и не оболгал как по отношению к мусульманской религии, так и к тем, кто придерживается её пути» [5, с. 107]. Именно по этой причине во многих своих выступлениях шейх старается донести до мусульман сущность этого явления и вред, оказываемый им мусульманской умме [10; 11]. Выступая на крупнейшем республиканском форуме начала XXI в. – III Съезде народов Дагестана, Саид афанди говорил, обращаясь к ваххабитам: «Оставьте эти леса диким зверям, вернитесь в человеческую среду!.. Я ещё раз повторяю молодёжи, которая находится в лесу: не губите свою молодость! Для вас нет в этом пользы ни в мирском, ни с точки зрения религии. Какой может быть успех, когда зарабатывают, воруя, грабя, убивая?»². В целом его речь на Съезде изобиловала примерами, подтверждающими необходимость отказаться от проявления насилия. В завершение шейх призвал мусульман обратить особое внимание на подрастающее поколение: «... если родители оставят своих детей, не дадут им воспитание (религиозное. – Д. Т.), то нет сомнения в том, что дети вырастут нехорошими... У мусульманина должна болеть душа за всех, кто его окружает. Таких людей, нуждающихся в нашем братском наставлении, у нас много...»³. Именно наставлению, как уже подчёркивалось выше, шейх придавал наиважнейшее значение в вопросах воспитания молодёжи и формирования у неё высокого духовно-нравственного облика. Проявляя, с одной стороны, нетерпимость к ваххабитам, Саид афанди в своих произведениях не даёт своим последователям

² Стенограмма заседания. Съезд народов Дагестана 15 декабря 2010 г. Махачкала: Лотос; 2011:87.

³ Стенограмма заседания. Съезд народов Дагестана 15 декабря 2010 г. 2011:88.



повода для проявления агрессии к ним, объясняя своё расхождение с этими людьми тем, что «нововведения ваххабитов перешли все границы, которые позволяли бы совершать намаз за ними» [5, с. 153].

Немало ответов, которые можно использовать при формировании духовно-просветительских источников, анализе важных общественно-политических процессов современного Дагестана, содержатся в двух сборниках выступлений достопочтенного шейха. К их числу относятся проблемы взаимодействия мусульман с органами государственной власти, создания исламских партий и движений и т. д.

Безусловно, решение каждой из этих проблем может пойти по пути проведения военных действий, нарастания террора и экстремизма, гражданской войны. Но именно от такого сценария развития нас удерживает богословское наследие Саида афанди, давшего последовательную характеристику каждому вопросу и предложившему пути, предпочтительные для мусульман. Так, высказываясь о важнейшем вопросе – государственной власти в республике, алим предупреждает: «Смотрите, не слушайте речи тех людей, которые говорят о необходимости свергнуть государственный строй и призывают к военным действиям (газавату). Война ради мирской власти и богатств не является истинным газаватом. Это – раздор, а шариат запрещает учинять раздоры!» [7, с. 4]. В таком же духе выдержан и его ответ о причастности мусульман к терроризму. «Истинные мусульмане не делают этого... Так делают экстремисты, используя для своих целей имя ислама. Сегодня они “перекрасились” в наших. Люди, которые совершают насилие и занимаются терроризмом, далеки от ислама. Мы должны уважать соседей, будь они мусульмане или немусульмане» [7, с. 9]. Таким образом, шейх даёт прямое указание на неучастие мусульман в проявлениях терроризма и экстремизма, и именно это установление можно использовать для воспитания молодёжи.

Также нужно отметить, что современность стала периодом «дикого» ислама. Молодёжь Дагестана, подвергаясь воздействию других культур на собственную идентичность, оказалась не в состоянии противопоставить этому влиянию сформированное исламское мировоззрение. Неоднократно в своих выступлениях аль-Чиркави подчёркивал и эту проблему нашего времени, отмечая: «Сохранение Ислама в какой-то мере зависит и от нас, от того, насколько мы будем следовать за истинными алимами и самое важное – учить подрастающее поколение, передавать им знания. Тем, кто вырос в советский период и не имеет религиозных знаний, важно постараться дать религиозное образование своим детям. Аллах говорит, что стесняется наказывать тех родителей, чьи дети изучают ильму (исламские знания)» [8, с. 113]. Семьдесят лет безбожия в СССР привели к значительному обрыву в передаче от поколения к поколению исламских традиций и устоев, за этот период выросло три поколения дагестанцев, оторванных от национальной идентичности. По этой причине в 2010 г. один из основателей крупного религиозного



вуза в Республике Дагестан М. Садиков отмечал, что «в Дагестане есть все условия для верующих, которые позволяют жить в рамках шариата. Проблема одна – безграмотность. И этой безграмотностью манипулируют определённые силы. Но один Дагестан проблему экстремизма уже не решит. Её надо решать на общероссийском уровне. Должен быть комплексный подход: и работа с правоохранительными органами, и работа духовных управлений с молодёжью, и борьба с безработицей, развитие правовых институтов, которые будут человека защищать» [12]. Такая созвучность мыслей и мнений ещё раз подчёркивает значимость применения богословского наследия для духовно-нравственного роста подрастающего поколения.

Заключение

Подводя итог вышесказанному, следует, прежде всего, обратить внимание на то, что применение богословского наследия выдающихся исламских учёных к современности является насущной необходимостью. При этом надо учитывать тот факт, что работа в этом направлении ведётся весьма непродолжительное время и, соответственно, ещё нет тщательно выработанных теоретических основ педагогики ислама. Большинство работ, освещающих вопросы воспитания, носят преимущественно предписывающий характер. В то же время накопление доступного массива богословских сочинений, в том числе и трудов Саида афанди аль-Чиркави, позволяет нам применять их в целях духовно-нравственного роста подрастающего поколения, а также использовать для профилактики экстремизма и терроризма. Так, согласно данным проведённых в республике социологических опросов, «массовое исламское сознание, т. е. рядовой верующий, не одобряет политическую деятельность как в исламе, так и в российском православии. Причём наиболее высокий показатель такого рода оказался среди дагестанских мусульман – около 70 %. Смысл позиции рядового верующего по данному вопросу сводится к тому, что он хочет видеть в исламе не политическую силу, а духовную опору» [13]. Приведём также данные, полученные в ходе исследований 2015–2016 гг. в Дагестане и Чечне, которые чётко показывают, что, несмотря на 88 % опрошенной студенческой молодёжи, категорически отрицающей возможность подключиться к экстремистским организациям, существует всё же 12 % тех, кто может под воздействием уговоров или обещаний материального обеспечения войти в число так называемых «лесных братьев» [2, с. 25–26]. И пока существует такое соотношение, использование духовного наследия Саида-афанди аль-Чиркави не потеряет своей актуальности и востребованности.

Литература

1. Khalidova O. B. Protestants in Dagestan: Dissonance or the Historical Pattern? *History and Historians in Context of the Time*. 2016;16(1):53–65. DOI: [10.13187/hhct.2016.16.53](https://doi.org/10.13187/hhct.2016.16.53).



2. Гаджимурадова З. М. Специфика и возможные пути решения проблем религиозного экстремизма в молодёжной среде Северного Кавказ. *Развитие личности*. 2016;(2):16–31.

3. Хабибуллина Г. Ю. Духовно-нравственное воспитание молодёжи. *Исламская система воспитания и обучения*. Режим доступа: <http://islameducation.ru/article/education> [Дата обращения: 3 февраля 2017 г.].

4. Аль-Чиркави С. *История пророков*. Махачкала: Нуруль иршад; 2010;1. 361 с.

5. Аль-Чиркави С. *Сокровищница благодатных знаний*. Махачкала: Нуруль иршад; 2010. 475 с.

6. Аль-Чиркави С. *Побуждение внимать призыву Корана*. Махачкала: Нуруль иршад; 2011;1. 400 с.

7. Аль-Чиркави С. *Современность глазами шейха Саида-афанди*. Махачкала: Ихлас; 2005. 48 с.

8. Аль-Чиркави С. *Сборник выступлений*. Махачкала: Нуруль иршад; 2008. 256 с.

9. Койчужев А. А. *Педагогический потенциал ислама в светских образовательных практиках*. М.: Илекса; 2008. 235 с.

10. Аль-Чиркави С. *Разоблачение ваххабитов. Выступление Саида Афанди (к.с) на маджлисе открытия мечети в с. Дылым 2009 г.* Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=2YFaYfj7pn8> [Дата обращения: 3 февраля 2017 г.].

11. Шевченко М. Интервью с Саидом Афанди. *Мой Дагестан*. Режим доступа: <http://www.moidagestan.ru/blogs/25400/11065> [Дата обращения: 3 февраля 2017 г.].

12. Аплёнова О. Они кого попало не вербуют. *Коммерсантъ Власть*. 2010;(14):31–32.

13. Мамий С. Богословские проблемы Северного Кавказа: взгляд социолога. *Кавказский геополитический клуб*. Режим доступа: <http://kavkazgeoclub.ru/content/bogoslovskie-problemy-severnogo-kavkaza-vzglyad-sociologa> [Дата обращения: 5 февраля 2017 г.].

References

1. Khalidova O. B. Protestants in Dagestan: Dissonance or the Historical Pattern? *History and Historians in the Context of the Time*. 2016;16(1):53–65. (In Russ.) DOI: [10.13187/hhct.2016.16.53](https://doi.org/10.13187/hhct.2016.16.53).

2. Gadzhimuradova Z. M. Specificity and Possible Ways of Solving the Problems of Religious Extremism in the Youth Environment of the North Caucasus. *Razvitie lichnosti = Personal Development*. 2016;(2):16–31. (In Russ.)

3. Khabibullina G. Yu. Spiritual and Moral Education of Youth. *Islamskaya sistema vospitaniya i obucheniya = Islamic System of Education and Training*. Available at: <http://islameducation.ru/article/education> [Accessed 3 February 2017]. (In Russ.)

4. al-Chirkavi S. *History of the Prophets*. Makhachkala: Nurul irshad; 2010;1. (In Russ.)

5. al-Chirkavi S. *Treasury of Graceful Knowledge*. Makhachkala: Nurul irshad; 2010. (In Russ.)

6. al-Chirkavi S. *Motivation to Heed the Call of the Quran*. Makhachkala: Nurul irshad; 2011;1. (In Russ.)

7. al-Chirkavi S. *Modernity Through the Eyes of Sheikh Said-afandi*. Makhachkala: Ikhlās; 2005. (In Russ.)

8. al-Chirkavi S. *Collection of Speeches*. Makhachkala: Nurul irshad, 2008. (In Russ.)



9. Koychuev A. A. *Teaching potential of Islam in Secular Educational Practice*. Moscow: IlekSa; 2008. (In Russ.)

10. al-Chirkavi S. *Exposing the Wahhabis. Speech Said Afandi at the Majlis of the Opening of the Mosque in with. Dusty in 2009*. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=2YFaYfj7pn8> [Accessed 3 February 2017]. (In Russ.)

11. Shevchenko M. Interview with Said Afandi. *Moi Dagestan = My Dagestan*. Available at: <http://www.moidagestan.ru/blogs/25400/11065> [Accessed 3 February 2017]. (In Russ.)

12. Aplenova O. They do not Recruit Anyone. *Kommersant Vlast = Businessman. Governance*. 2010;(14):31–32. (In Russ.)

13. Mamii S. Theological Problems of the North Caucasus: the View of a Sociologist. *Kavkazskii geopoliticheskii klub = Caucasian Geopolitical Club*. Available at: <http://kavkazgeoclub.ru/content/bogoslovskie-problemy-severnogo-kavkaza-vzglyad-sociologa> [Accessed 5 February 2017]. (In Russ.)

Информация об авторе


Тумалаев Давуд Рустамович, заместитель декана факультета теологии Дагестанского гуманитарного института; главный специалист отдела по взаимодействию с религиозными органами и религиозными учебными заведениями Комитета по свободе совести, взаимодействию с религиозными организациями Республики Дагестан.

About the author

Davud R. Tumalayev, Deputy Dean of the Faculty of Theology, Dagestan Humanitarian Institute; Chief Specialist at the Department for Interaction with Religious Bodies and Religious Educational Institutions, Committee on Freedom of Conscience and interaction with religious organizations of Dagestani Republic.

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ



- 
- ◆ **Исследовательская и прикладная методология**
 - ◆ **Общение и взаимодействие мусульман: прикладные исследования**
 - ◆ **Психологическая помощь мусульманам: региональный фокус**



Исследовательская и прикладная методология

DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-1-169-181](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-169-181)

УДК 159.9:297; 168.5

ВАК 19.00.01

Психология ислама: институционализация научной дисциплины в российском контексте

О. С. Павлова

*Московский государственный психолого-педагогический университет,
г. Москва, Российская Федерация*

ORCID [0000-0001-9702-1550](https://orcid.org/0000-0001-9702-1550), os_pavlova@mail.ru

Аннотация: в настоящей статье предпринята попытка обозначить проблемное поле научной дисциплины «психология ислама» в российском контексте. Институционализация новой дисциплины базируется на сопоставлении тематики и содержания трудов отечественных и зарубежных психологов религии. Решается проблема демаркации психологии ислама и исламской психологии. Обозначаются основные направления теоретических подходов и эмпирических исследований, на основе которых должна развиваться психологическая помощь мусульманам. Рассматриваются основные направления деятельности Ассоциации психологической помощи мусульманам в России.

Ключевые слова: психология ислама, исламская психология, Ассоциация психологической помощи мусульманам, психологическая помощь мусульманам

Для цитирования: Павлова О. С. Психология ислама: институционализация научной дисциплины в российском контексте. *Минбар. Исламские исследования*. 2018;11(1):169–181. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-1-169-181](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-169-181).

Psychology of Islam: the Institutionalization of Scientific Discipline in the Russian Context

Olga S. Pavlova

*Moscow State University of Psychology and Education,
Moscow, Russian Federation*

ORCID [0000-0001-9702-1550](https://orcid.org/0000-0001-9702-1550), os_pavlova@mail.ru

Abstract: this article attempts to identify the issues covered by the science of «psychology of Islam» in the Russian context. The institutionalization of science is based on a comparison of the subjects and content of the works of Russian, European and other foreign psychologists of religion. The main aspects of theoretical approaches and empirical research are identified as a basis for developing psychological support for Muslims. The article addresses the problem



of demarcating the psychology of Islam and Islamic psychology. The main activities of the Association of psychological assistance to Muslims in Russia are reviewed.

Keywords: psychology of Islam, Islamic psychology, Association of psychological assistance to Muslims, psychological support for Muslims

For citation: Pavlova O. S. Psychology of Islam: the Institutionalization of Scientific Discipline in the Russian Context. *Minbar. Islamic Studies.* 2018;11(1):169–181. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-1-169-181](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-169-181).

Введение

В постсоветской России тема психологии религии, психологических особенностей верующих и духовно ориентированной психологической помощи развивается в рамках христианской, и прежде всего православной, парадигмы. Данной проблематике посвящаются монографии, статьи и специальные выпуски научных журналов, позволяющие оценить содержание предлагаемых подходов. Так, в недавно представленной научному сообществу коллективной монографии «Христианская психология в контексте научного мировоззрения» [1] известные российские психологи, доктора психологических наук Б. С. Братусь, Ф. Е. Василюк, В. И. Слободчиков показывают место христианской психологии в системе наук, раскрывают ресурсы духовности в контексте психологического здоровья человека.

Научный подход в психологии религии реализуется через переводы и анализ зарубежных подходов. Хрестоматия «Современная западная психология религии» [2] представляет собой обзор взглядов зарубежных психологов по различной проблематике: «от формирования религиозных понятий личности и специфики религиозных паттернов поведения до корреляции религиозных состояний сознания с нейробиологическими свойствами человека, от эволюционной роли религии и связи с просоциальностью до процессов религиозной социализации и индоктринации, от феноменов религиозного фундаментализма и экстремизма до эффективности психотерапевтической помощи верующим» [3, с. 7]. В вводной статье «Психология религии в современном мире» А. М. Двойнин и Т. В. Малевич указывают на бурный рост и развитие современной западной психологии религии, в русле которой создаются и активно действуют профессиональные ассоциации, в частности International Association for the Psychology of Religion (IAPR)¹; работают научные лаборатории, выпускаются научные журналы, издаются монографии, в которых отражаются всё богатство эмпирических исследований на эту тему и теоретический инструментарий – понятия, концепции, методология [3, с. 8–10].

Психология религии на Западе представлена большим числом авторов, исследований и изданий, которые в основном имеют своим предметом психологию христиан. Ниже мы попробуем рассмотреть, что же происходит с психологией религии в контексте ислама.

¹ Режим доступа: <http://www.iaprweb.org/>



Психология ислама: постановка проблемы

Прежде всего следует сказать, что в связи с активной миграцией мусульманского населения в западные страны интерес к исламской тематике в психологии велик везде – как в странах исламского мира, так и в Европе, Австралии и США. Анализ состояния психологической науки в исламской традиции был сделан нами в статье «Психология религии в исламской парадигме: состояние и перспективы развития» [4]. Профессиональные ассоциации, чья деятельность в первую очередь направлена на поддержание психического здоровья мусульман, созданы во многих частях света. Приведём в качестве примера лишь некоторые из них: International Association of Muslim Psychologists (Малайзия, имеет европейское отделение); American Journal of Muslim Mental Health (США)², Islamic Circle of North America (США)³; Islamic Medical Association of South Africa (ЮАР), World Islamic Association for Mental Health; Rahmaa Institute⁴.

Наряду с разработкой теоретических подходов развивается и практическая психологическая помощь верующим. Проблема психологической помощи мусульманам рассматривается как комплексная, и в её решении задействованы самые разные специалисты. Так, например, в деятельности The Institute of Muslim Mental Health⁵ принимают участие психологи, психотерапевты, коучи, социальные работники, психиатры и имамы. Таким образом, нуждающийся в помощи мусульманин может обратиться к специалисту в соответствии со своими потребностями и взглядами. Институт проводит многочисленные исследования в области психологии мусульман, повышает квалификацию специалистов-психологов, ведёт образовательные программы для имамов, руководителей религиозных общин, которые хотели бы получить знания в области психологического консультирования мусульман.

В современной России давно назрела проблема научного осмысления тематики, связанной с психологическим здоровьем мусульман. Очевидно, что этот вопрос требует междисциплинарных исследований всех влияющих на него социальных, культурных, медицинских, теологических, исторических и собственно психологических факторов. На наш взгляд, системообразующим началом в этой сумме разноотраслевых знаний должна быть именно психология ислама, то есть рассмотрение ислама и религиозности мусульман с точки зрения науки психологии. Для психологов (а психология ислама, как и психология религии, изучается не только психологами, но и религиоведами, исламоведами) важен контекст «реализации религии в человеке, то есть религиозности» [5, с. 11].

² Режим доступа: http://www.muslimmentalhealth.com/Association_Docs/contribute.asp

³ Режим доступа: <http://www.icna.org/about-icna>

⁴ Режим доступа: <http://www.rahmaa.org/>

⁵ Режим доступа: <http://www.muslimmentalhealth.com/>



Соответственно объектом психологических исследований могут быть, например:

- восприятие и переживание мусульманами различных духовных состояний, религиозных мифов, ритуалов и традиций;
- восприятие мусульманами требований религиозной морали и религиозных ценностей;
- социотипическое поведение мусульман в семье и обществе;
- коллективные переживания, возникающие в религиозно и этнорелигиозно мотивированных сообществах во взаимоотношениях с единоверцами и в отношениях мусульман к иным сообществам и государству;
- действия, мотивированные индивидуальными и коллективными религиозными переживаниями и восприятием потусторонней реальности, и др.

Попытка научного осмысления вопросов, входящих в проблемное поле психологии ислама, была предпринята учёными и практиками из более 30 регионов России на Первой Всероссийской научно-практической конференции «Ислам: психологическая устойчивость – основа личного и общественного благополучия» 29 сентября 2017 г. в Москве. Среди докладчиков были психологи, педагоги, философы, политологи, филологи, историки и др. (пять докторов и тринадцать кандидатов наук, что свидетельствует о высоком научном уровне конференции).

Пленарное заседание и секции конференции были посвящены рассмотрению как теоретических вопросов, в частности, проблемы психологической устойчивости личности и веры как важнейшего ресурса психологической устойчивости, так и практических – реализации психологической помощи различным группам мусульман⁶. Помимо постановки проблем речь шла также о точном определении предметного поля психологии ислама и демаркации между ней и другими отраслями знания, в частности исламской психологией.

Нельзя не согласиться с мнением Ю. М. Зенько, который считает, что «религиозная психология – это область религиозного знания в рамках определённой конфессии, а психология религии – это научная дисциплина, отрасль психологической науки» (цит. по: [4]). В связи с этим можно определить исламскую психологию как прикладную и практическую область знания, отражающую представления о психологии с точки зрения исламского вероучения. Эта область является частью вероучения и должна рассматриваться прежде всего в этих рамках. В свою очередь, психология ислама, являясь научной дисциплиной, должна прежде всего использовать методы анализа, разработанные в психологии как науке. В российском исламском и исламоведческом сообществе осуществляются переводы классических и современных текстов, являющихся яркими примерами исламской психологии: труды имама аль-Газали, шейха Абдуль-Кадыра

⁶ *Ислам: психологическая устойчивость – основа личного и общественного благополучия. Материалы I Всероссийской научно-практической конференции, г. Москва, 29 сентября 2017 г. М.: «Научно-просветительский центр Ал-Васатыя – умеренность»; 2017. 347 с.*



Джиляни, Ибн Кайима аль-Джаузий [6]; Аида аль-Карни [7] и др. Обсуждаемые в этих и многих других работах важнейшие для мусульманина понятия должны стать источником знаний о психологии исламской религиозности.

Основные направления теоретических подходов и эмпирических исследований

Чем же должен заниматься специалист в области психологии ислама? Прежде всего, научными исследованиями как эмпирического, так и теоретического характера, а также разработкой научной методологии и методов. В последнее время появляются предложения начать подготовку специалистов в этой области в различных психологических вузах страны (в частности, в Московском государственном психолого-педагогическом университете, МГППУ; Дагестанском государственном педагогическом университете, ДГПУ). Но для этого необходимо опираться на научные психологические теории, которые стали бы отправной точкой в развитии этой области. Без этого специалисты, как в выступлениях на конференциях, так и в публикациях и в практической деятельности, по образному выражению Ф. Е. Василюка, нередко сбиваются «то на проповедь, то на исповедь» [8, с. 65]. Тем более что опыт научного осмысления этой области знания есть в зарубежной психологии. Известный мусульманский психолог М. Бадри посвятил свои работы критическому анализу психологических теорий – психоанализа З. Фрейда и бихевиоризма, которые, по мнению автора, развивались по пути «чрезмерного упрощения всего комплекса когнитивных действий и чувств» [9, с. 18], абсолютно игнорируя духовные аспекты человека. Все многочисленные работы Бадри являются ярким примером попытки теоретически осмыслить специфику исламского подхода в психологии.

С точки зрения М. Бадри, только та психология может быть полезна для мусульман, которая принимает ислам в качестве мировоззрения [10, р. XIX]. То есть исламское мировоззрение должно стать и для психолога, и для верующего клиента базисом, отправной точкой, на которой будет строиться психологическая помощь.

Эмпирические исследования должны касаться изучения различных особенностей психологии мусульман. При этом важно тщательно отбирать исследовательский инструментарий и скрупулёзно интерпретировать результаты. Подавляющее большинство современных психологических методик, направленных на изучение религиозности, религиозной идентичности, религиозного фундаментализма, создаются для христианской выборки либо рассматривают религиозность с секулярных позиций. Поэтому необходимо адаптировать эти методики для мусульманской выборки, а при интерпретации результатов должен учитываться исламский взгляд на личность мусульманина.

Некоторые попытки адаптации методик, в частности теста для определения структуры индивидуальной религиозности Ю. В. Щербатых, осуществлялись нами в рамках магистерских исследований студентов МГППУ, и можно



констатировать, что он был не вполне удачным: интерпретация части вопросов в исламском контексте была подвергнута серьёзной критике со стороны религиозных деятелей как не соответствующих исламскому вероубеждению.

Таким образом, в настоящее время актуальность научного осмысления проблемного поля психологии ислама очевидна. Анализируя контент российских научных психологических журналов, в том числе тех, которые входят в перечень рецензируемых изданий, рекомендованных Высшей аттестационной комиссией Министерства образования и науки Российской Федерации, можно увидеть, что многие из них публикуют статьи, связанные с проблемами веры и религиозности, методов и подходов к их изучению. Так, в журналах «Культурно-историческая психология» [11; 12], «Социальная психология и общество» [13] опубликованы результаты проекта, выполненного по гранту Российского гуманитарного научного фонда, «Риски и ресурсы религиозной идентичности в современной России: кросс-культурный анализ». Результаты исследования адаптации на российской православной выборке шкалы «Бог как каузальный агент» приводятся в одноимённой статье [14]. Появились диссертации по обсуждаемой нами тематике. Так, в 2014 г. в Южном федеральном университете была защищена диссертация по специальности 19.00.01 – общая психология, психология личности, история психологии (психологические науки) Р. Э. Гримсолтановой «Психологические особенности мифологических страхов в период юности у представителей Ислама» [15]. И всё же необходимо понимать, что среди общего числа научных публикаций крайне мало работ, посвящённых именно психологии мусульман (см., например: [11; 16–24]).

Психологическое консультирование мусульман: осмысление подходов

Обоснование научных подходов к психологическому консультированию мусульман – ещё одна важная задача психологии ислама. Ярким и достойным примером профессионального осмысления духовно ориентированной психологической помощи могут служить ежегодные специальные выпуски журнала «Консультативная психология и психотерапия», посвящённые теме христианской психологии и антропологии⁷. В свою очередь, для глубокого понимания психологии мусульманина и, соответственно, осуществления психологического консультирования в исламской парадигме необходимо опираться на те представления о человеке, которые сложились в исламе, – исламскую антропологию. Учение о человеке в исламе рассматривает в качестве основной задачи и цели развития личности формирование нравственности.

Специфика исламского психологического консультирования должна стать объектом пристального изучения. Каким объёмом исламского знания должен обладать профессиональный психолог-консультант, чтобы оказывать психологическую помощь мусульманину? Может ли быть исламский психолог не

⁷ 2014;22(5), 2015;23(5), 2016; 24(5).



соблюдающим мусульманином? Или представителем другой религии? Или атеистом, но учитывающим религиозную принадлежность клиента? Все эти вопросы в настоящее время являются дискуссионными.

Наблюдается дилемма, когда либо профессиональный психолог не владеет хорошими знаниями ислама; либо имеющий религиозные знания специалист не обладает профессиональными навыками консультирования. В России можно встретить специалистов, называющих себя психологами, но при этом не имеющих психологического образования и занимающихся советами и наставлениями, нацеленными на формирование исламской этики (нередко ложно понимаемой) в общении с окружающими, а не на решение собственно психологических проблем. В результате проблема остаётся нерешённой, а у верующего дополнительно формируется чувство вины за то, что он не подавляет свои естественные эмоции.

В своей работе «Исламское консультирование: Введение в теорию и практику» [25] G. Hussein Rassool выделяет основные параметры различий между исламским и неисламским психологическим консультированием. Главным отличием автор полагает источники знаний, на которых должно основываться психологическое консультирование: в исламе это Божественное откровение (Коран) и Сунна. При анализе причин психологических проблем должны рассматриваться не только био-психосоциальные, но и духовные факторы; равно как и при оказании психологической помощи следует опираться на ценности духовного роста и духовного развития личности как основные источники психологической устойчивости.

Всё это показывает важность и актуальность научного осмысления подходов к изучению психологии мусульман. Именно с этим фактом связано появление в научном психологическом поле в рамках исламских исследований научного рецензируемого журнала «Минбар. Исламские исследования», публикации в котором будут направлены на изучение актуальных проблем психологии ислама.

1. Психология ислама: теоретические подходы.
2. Проблема психологической устойчивости личности в исламе.
3. Психология личности мусульманина.
4. Психологические аспекты религиозных ритуальных практик.
5. Психологическое консультирование мусульман: теория и практика.
6. Исламская антропология.
7. Психология межэтнических браков мусульман.
8. Семейная терапия мусульман.
9. Психологические проблемы неофитов в исламе.
10. Психология суфизма.
11. Психологическая профилактика религиозно мотивированного экстремизма и терроризма.
12. Клинические и неврологические аспекты психологических проблем мусульман.



Деятельность Ассоциации психологической помощи мусульманам

Научное осмысление обозначенных направлений призвано дать основу для практической реализации духовно ориентированной психологической помощи мусульманам. Созданная в России Ассоциация психологической помощи мусульманам (АППМ)⁸, координирующая деятельность всех заинтересованных специалистов (психологов, имамов, педагогов и др.), ставит своей целью именно развитие психологии ислама для успешного решения актуальных психологических проблем мусульман и оказания им духовно ориентированной психологической помощи.

Задачи АППМ:

1. Изучение, выявление, обобщение передового российского и зарубежного исламского и психологического опыта, накопленного в области психологии религии.

2. Обеспечение сетевого взаимодействия специалистов разного профиля в комплексной работе по реализации различных программ и направлений Ассоциации, трансляция и обмен опытом регионов РФ.

3. Реализация программ повышения профессиональной квалификации специалистов посредством курсов, круглых столов, семинаров, научно-практических конференций.

4. Разработка, адаптация и определение оптимальных психологических методик, форм и методов духовно ориентированной психологической помощи мусульманам.

5. Оказание своевременной профессиональной психологической помощи мусульманам с учётом и применением исламских знаний посредством различных форм и методов работы, в том числе телефона «Горячей линии».

Основные направления деятельности АППМ – научно-исследовательское, практико-ориентированное, учебно-методическое, информационно-просветительское – содержательно раскрываются в разных организационных формах деятельности АППМ.

1. Научно-исследовательская деятельность направлена на изучение накопленного российского и зарубежного опыта как в области психологии религии в целом, так и в области психологии ислама; изучение вклада мусульманских учёных в развитие психологии. Она включает в себя:

- анализ и изучение российского и зарубежного опыта в области психологии религии;
- соотнесение имеющихся знаний и опыта в области психологии с канонами ислама;
- проведение эмпирических исследований, направленных на изучение психологических особенностей мусульман и религиозности в исламе;

⁸ Режим доступа: <http://www.islampsiholog.ru>



- анализ результатов отечественных и зарубежных эмпирических исследований для осуществления научно обоснованной психологической помощи мусульманам РФ;

- публикация результатов проводимых исследований в научном рецензируемом журнале «Минбар. Исламские исследования».

2. Учебно-методическая деятельность направлена на реализацию программ повышения профессиональной квалификации специалистов посредством курсов, круглых столов, семинаров, научно-практических конференций. Включает в себя:

- разработку и создание образовательных программ и пособий, направленных на развитие и совершенствование профессиональных компетенций специалистов;

- организацию и проведение курсов повышения квалификации, вебинаров для психологов, педагогов, имамов и других заинтересованных специалистов;

- консультирование, поддержку и сопровождение специалистов в процессе реализации программ Ассоциации психологической помощи мусульманам;

- разработку методических пособий по психологии ислама для региональных центров психологической помощи, медресе, учебных заведений.

3. Практико-ориентированная деятельность направлена на оказание своевременной профессиональной психологической помощи мусульманам и включает в себя:

- апробацию различных психологических технологий с опорой на религиозные аспекты (ислам);

- проведение мероприятий (тренинги, мастер-классы, круглые столы, дискуссионные встречи, консультирование и т. д.), направленных на социализацию и адаптацию мусульман в современном обществе;

- проведение мероприятий, направленных на реабилитацию мусульман, попавших в трудную жизненную ситуацию;

- психологическую реабилитацию лиц, подвергшихся воздействию экстремистской пропаганды, вербовке, а также пребывавших в экстремистских организациях;

- работу с лицами мусульманского вероисповедания, отбывающими наказание в местах лишения свободы, прежде всего с подверженными экстремистской пропаганде;

- координацию и поиск специалистов по запросам посредством создания банка данных исламских психологов;

- онлайн психологическое консультирование через сайт islampsiholog.ru.

4. Информационно-просветительская деятельность направлена на проведение информационно-просветительских мероприятий по профилактике и выявлению экстремистских настроений, предупреждению внутрисемейных и межэтнических конфликтных ситуаций, гармонизации и успешному личностному развитию мусульман. Она включает в себя:



- информационную поддержку всех специалистов, задействованных в работе Ассоциации, а также других заинтересованных лиц посредством сайта islampsiholog.ru и журнала «Минбар. Исламские исследования»;
- отслеживание в социальных сетях пропаганды извращённых интерпретаций ислама, характеризующихся фанатизмом, радикализмом, экстремизмом, применением методов вербовки в «тоталитарные» секты, и переадресация объектов экстремистской пропаганды опытным исламоведам и психологам;
- просветительские мероприятия (лекции, беседы, печатные материалы), направленные на профилактику деструктивного и асоциального поведения мусульман в обществе;
- проведение тематических выступлений для мусульман.

Заключение

Таким образом, институционализация психологии ислама в виде отдельной отрасли научного знания – важнейшая задача для российских психологов, учёных и практиков. Осмысление теоретических основ науки, проведение эмпирических исследований, которым должен предшествовать тщательный поиск, отбор и создание методик; обоснование на этой основе методов и подходов к консультированию мусульман, учитывающему религиозность в исламе как основу мировоззрения клиента и совмещающему профессиональную психологическую помощь с духовным ростом, – в этом поле находятся множество нерешённых задач. Стоит надеяться, что их решение будет возможно в контексте дальнейших научных публикаций учёных в журнале «Минбар. Исламские исследования», один из трёх разделов которого полностью посвящён реализации поставленных задач. Необходимо учитывать, что только совместные усилия психологов, педагогов, врачей (психиатров, неврологов), религиозных деятелей, исламоведов смогут наполнить эту отрасль знаний научным и исламоведческим содержанием.

Литература

1. Братусь Б. С. (ред.) *Христианская психология в контексте научного мировоззрения*. М.: Никея; 2017. 528 с.
2. Малевич Т. В. (ред.) *Современная западная психология религии*. М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета; 2017. 704 с.
3. Двойнин А. М., Малевич Т. В. Психология религии в современном мире (вместо предисловия). В: Малевич Т. В. Антонов К. М., Колкунова К. А. (ред.) *Современная западная психология религии*. М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета; 2017:7–27.
4. Павлова О. С. Психология религии в исламской парадигме: состояние и перспективы развития. *Ислам в современном мире*. 2015;11(4):207–222. DOI: [10.20536/2074-1529-2015-11-4-207-222](https://doi.org/10.20536/2074-1529-2015-11-4-207-222).
5. Азарбайджани М., Мусави-асл С. М. *Введение в психологию религии*. М.: Вече; 2012. 192 с.



6. Ибн Кайим аль-Джаузий. *Болезнь и исцеление*. Алматы; 2006. 348 с.
7. Аль Карни Аид ибн Абдуллах. *Не грусти! Рецепты счастья и лекарство от грусти*. М.: Умма; 2012. 320 с.
8. Василук Ф. Е. Предпосылки периодизации новейшей истории христианской психологии. В: Братусь Б. С. (ред.) *Христианская психология в контексте научного мировоззрения*. М.: Никея; 2017:50–70.
9. Бадри М. *Размышление: исламское исследование психики и души человека*. Баку: CBS; 2008. 134 с.
10. Badri M. *The Dilemma of Muslim Psychologists*. Kuala Lumpur; 2016. 118 p.
11. Павлова О. С., Миназова В. М., Хухлаев О. Е. Религиозная идентичность студентов-мусульман (на материале изучения молодежи, проживающей в Чеченской республике). *Культурно-историческая психология*. 2016;12(4):90–99. DOI: [10.17759/chp.2016120409](https://doi.org/10.17759/chp.2016120409).
12. Шорохова В. А., Хухлаев О. Е., Дагбаева С. Б. Взаимосвязь ценностей и религиозной идентичности у школьников буддистского вероисповедания. *Культурно-историческая психология*. 2016;12(1):66–75. DOI: [10.17759/chp.2016120107](https://doi.org/10.17759/chp.2016120107).
13. Хухлаев О. Е., Шорохова В. А. Социально-психологическое исследование религиозной идентичности у православной молодежи. *Социальная психология и общество*. 2016;7(2):35–50. DOI: [10.17759/sps.2016070203](https://doi.org/10.17759/sps.2016070203).
14. Малевич Т. В., Колкунова К. А., Кожевников Д. Д. «Бог как каузальный агент»: религиозная атрибуция в православном контексте. *Культурно-историческая психология*. 2017;13(3):60–70. DOI: [10.17759/chp.2017130308](https://doi.org/10.17759/chp.2017130308).
15. Гримсолтанова Р. Э. *Психологические особенности мифологических страхов в период юности у представителей Ислама*. Ростов н/Д.; 2014. 209 с.
16. Кириллова А. И. Милостыня как показатель социализированности мигрантов-мусульман. *Социосфера*. 2010;(4):140–142.
17. Вонг А. Д. Рецензия на книгу Наташи Бахт «Принадлежность и изгнание: жизнь мусульманина в Канаде». 2008. Торонто: TSAR Publications. 147 стр. *Социальная психология и общество*. 2015;6(2):146–149.
18. Ефремова М. В., Лепشوкова З. Х. Взаимосвязь ценностей и экономических установок у российских студентов: межконфессиональный анализ. *Культурно-историческая психология*. 2013;9(2):18–28.
19. Ожиганова А. А. «Исцеление Кораном». Психотерапевтические и целительские практики в современном исламе (по материалам популярных изданий). В: *Практическая этнопсихология: актуальные проблемы и перспективы развития*. М.: Московский государственный психолого-педагогический университет; 2011:78–79.
20. Павлова О. С. Язык в структуре этнической и религиозной идентичности чеченцев и ингушей. *Социальная психология и общество*. 2014;5(2):27–49.
21. Гусева Е. С., Буланова И. С., Набиев Д. Х. Религиозное обращение в нарративах мусульман: опыт эмпирического исследования. *Вектор науки Тольяттинского государственного университета. Серия: Педагогика, психология*. 2017;(2):86–89. DOI: [10.18323/2221-5662-2017-2-86-89](https://doi.org/10.18323/2221-5662-2017-2-86-89).
22. Богдановская И. М., Королева Н. Н., Богдановская А. Б. Религиозные ориентации русских мусульман в современном мегаполисе. *Вестник ПсковГУ*. 2017;(5):129–135.
23. Муртазина Э. И., Минуллина А. Ф. Установки на воспитание и семейную роль у отцов в исламе. *Современные проблемы науки и образования*. 2014;(3):666.



24. Рашидова З. Г. Характеристики толерантности верующих православной и исламской идентификации. *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: «Психология и педагогика»*. 2011;(5):79–86.

25. Rassool G. H. *Islamic Counselling: An Introduction to theory and practice* (p. iv). Taylor and Francis. Kindle Edition; 2016. 282 p.

References

1. Bratus B. S. (ed.) *Christian Psychology in the Context of the Scientific World Outlook*. Moscow: Nikeya; 2017. (In Russ.)

2. Malevich K. V., Antonov K. M., Kolkunova K. A. (eds) *Modern Western Psychology of Religion*. Moscow: St.Tikhon's Orthodox University; 2017. 704 c. (In Russ.)

3. Dvoinin A. M., Malevich T. V. Psychology of Religion in the Modern World (Instead of Introduction). In: Malevich K. V., Antonov K. M., Kolkunova K. A. (eds) *Modern Western Psychology of Religion*. Moscow: St.Tikhon's Orthodox University; 2017:7–27. (In Russ.)

4. Pavlova O. S. Psychology of Religion in the Islamic Paradigm: the Current State and Prospects. *Islam in the Modern World*. 2015;11(4):207–222. (In Russ.) DOI: [10.20536/2074-1529-2015-11-4-207-222](https://doi.org/10.20536/2074-1529-2015-11-4-207-222).

5. Azarbaidzhani M., Musavi-asl S. M. *Introduction to the Psychology of Religion*. Moscow: Veche; 2012. (In Russ.)

6. Ibn Kaiim al-Dzhauziyya. *Illness and Cure*. Almaty; 2006. (In Russ.)

7. Al Karni Aid ibn Abdullakh. *Don't be sad! Happiness Recipes and Sadness Cure*. Moscow: Umma; 2012. (In Russ.)

8. Vasilyuk F. E. Premises for the Periodization of the Newest History of Christian Psychology. In: Bratus B. S. (ed.) *Christian Psychology in the Context of Scientific World Outlook*. Moscow: Nikeya; 2017:50–70. (In Russ.)

9. Badri M. *Islamic Research on the Human Mind and Soul*. Baku: CBS; 2008. (In Russ.)

10. Badri M. *The Dilemma of Muslim Psychologists*. Kuala Lumpur; 2016.

11. Pavlova O. S., Minazova V. M., Khukhlaev O. E. Religious Identity in Muslim Students (a Study of Young People Living in the Chechen Republic). *Kul'turno-istoricheskaya psikhologiya = Cultural-Historical Psychology*. 2016;12(4):90–99. (In Russ.) DOI: [10.17759/chp.2016120409](https://doi.org/10.17759/chp.2016120409).

12. Shorokhova V. A., Khukhlaev O. E., Dagbayeva S. B. Relationship Between Values and Religious Identity in Buddhist Adolescents. *Kul'turno-istoricheskaya psikhologiya = Cultural-Historical Psychology*. 2016;12(1):66–75. (In Russ.) DOI: [10.17759/chp.2016120107](https://doi.org/10.17759/chp.2016120107).

13. Khukhlaev O.E., Shorokhova V.A. Research on Religious Identity of Orthodox Youth. *Sotsial'naiia psikhologiya i obshchestvo = Social Psychology and Society*. 2016;7(2):35–50. (In Russ.) DOI: [10.17759/sps.2016070203](https://doi.org/10.17759/sps.2016070203).

14. Malevich T.V., Kolkunova K.A., Kozhevnikov D.D. «God as a Causal Agent»: Religious Attribution in Orthodox Context. *Kul'turno-istoricheskaya psikhologiya = Cultural-Historical Psychology*. 2017;13(3):60–70. (In Russ.) DOI: [10.17759/chp.2017130308](https://doi.org/10.17759/chp.2017130308).

15. Grimsoltanova R. E. *Psychological Features of Mythological Fears among Muslim Youth*. Rostov-on-Don; 2014. (In Russ.)

16. Kirillova A. I. Almsgiving as an Indicator of Socialization of Muslim Migrants. *Sociosfera = Sociosphaera*, 2010;(4):140–142. (In Russ.)



17. Wong, A. D. Book Review: Natasha Bakht (ed.) “Belonging and Banishment: being Muslim in Canada”. *Global Media Journal – Canadian Edition*. 2009;2(2):121. Available at: http://www.gmj.uottawa.ca/0902/v2i2_wong.pdf.
18. Efremova M. V., Lepshokova Z. K. Relationship Between Values and Economic Attitudes in Russian Students: Interconfessional Analysis. *Kul'turno-istoricheskaya psikhologiya = Cultural-Historical Psychology*. 2013;9(2):18–28. (In Russ.)
19. Ozhiganova A. A. “Treatment with Quran”. Psycho-therapeutic and Healing Practices in Modern Islam (on Materials of Modern Publications). In: *Practical Ethnopsychology: Actual Problems and Development Perspectives*. Moscow: Moscow State Psychological and Pedagogical University; 2011:78–79. (In Russ.)
20. Pavlova O. S. Language in the Structure of the Ethnic and Religious Identity of the Chechen and Ingush Peoples. *Sotsial'naya psikhologiya i obshchestvo = Social Psychology and Society*. 2014;5(2):27–49. (In Russ.)
21. Guseva E. S., Bulanova I. S., Nabiyev D. Kh. Religious Conversion in Narratives of Muslims: Experience of the Empirical Research. *Vektor nauki Tol'yatinskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Pedagogika, psikhologiya = Science Vector of Togliatti State University. Series: Pedagogy, Psychology*. 2017;(2):86–89. (In Russ.) DOI: [10.18323/2221-5662-2017-2-86-89](https://doi.org/10.18323/2221-5662-2017-2-86-89).
22. Bogdanovskaya I. M., Koroleva N. N., Bogdanovskaya A. B. Religious Orientations of the Russian Muslims in Modern Megapolis. *Vestnik PskovGU*. 2017;(5):129–135. (In Russ.)
23. Murtazina E. I., Minullina A. F. Educational and Paternal Assumptions of Fathers in Islam. *Modern Problems of Science and Education*. 2014;(3):666. (In Russ.)
24. Rashidova Z. G. Characteristics of Tolerance in Believers of Russian Orthodox and Islamic Identification. *Vestnik Rossiiskogo universiteta družby narodov. Seriya: «Psikhologiya i pedagogika» = RUDN Journal of Psychology and Pedagogics*. 2011;(5):79–86. (In Russ.)
25. Rassool G. H. *Islamic Counselling: An Introduction to theory and practice (p. iv)*. Taylor and Francis. Kindle Edition; 2016.

Информация об авторе

Павлова Ольга (Алия) Сергеевна, кандидат педагогических наук, доцент кафедры этнопсихологии и психологических проблем поликультурного образования Московского государственного психолого-педагогического университета; председатель правления Ассоциации психологической помощи мусульманам; главный редактор журнала «Ислам: личность и общество»; заместитель главного редактора журнала «Минбар. Исламские исследования».

About the author

Olga (Aliya) S. Pavlova, Cand. Sci. (Pedag.), Associate Professor at the Department of Cross-Cultural Psychology and Psychological Problems of Multicultural Education, Moscow State University of Psychology and Education; Chairman of the Association of psychological assistance to Muslims; member of the International Association for the Psychology of Religion; member of the Russian Religious Society; Chief editor of the journal «Islam: the individual and society»; Deputy editor-in-chief of the journal «Minbar. Islamic studies».



Общение и взаимодействие мусульман: прикладные исследования

DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-1-182-187](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-182-187)

УДК 159.9.072.5; 297.17:[246+253+254](470+571)

ВАК 19.00.05

Роль перцептивной стороны общения в профессиональной деятельности служителя религиозного культа в исламе

Т. Е. Седанкина

Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация
tatiana-svetlaya@mail.ru

Аннотация: в представленной статье приводятся данные исследований уровня рефлексии и эмпатии группы имамов, являющихся студентами-теологами Российского исламского института, а также группы шакирдов Азовского медресе и имамов Республики Крым. Раскрывается важность оптимального уровня развития перцептивной стороны общения в профессиональной деятельности служителя религиозного культа.

Ключевые слова: профессионально важные качества имама, шакирд, рефлексия, эмпатия, нерефлексирующий человек, оптимальный уровень рефлексии и эмпатии

Для цитирования: Седанкина Т. Е. Роль перцептивной стороны общения в профессиональной деятельности служителя религиозного культа в исламе. *Минбар. Исламские исследования.* 2018;11(1):182–187. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-1-182-187](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-182-187).

The Role of the Perceptual Aspect of Communication in the Professional Activity of a Muslim Cleric

Tatyana E. Sedankina

Russian Islamic Institute, Kazan, Russian Federation
tatiana-svetlaya@mail.ru

Abstract: the article reviews data from studies of the level of reflection and empathy of a group of imams who are theology students at the Russian Islamic Institute and a group of disciples (shagirds) from the Azov madrasah and imams from the Republic of Crimea. The importance of the optimal level of development of the perceptual aspect of communication in the professional activity of a Muslim cleric is revealed.

Keywords: professionally important qualities of an imam, shagird, reflection, empathy, non-reflexive person, optimal level of reflection and empathy



For citation: Sedankina T. E. The Role of the Perceptual Aspect of Communication in the Professional Activity of a Muslim Cleric. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(1):182–187. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-1-182-187](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-182-187).

Введение

Важное место в тематике психолого-педагогических исследований занимает проблема изучения профессиональной рефлексии и эмпатии как базовых механизмов перцептивной стороны общения, заключающейся в эмоциональной оценке другого, попытке понять причины его поступков, прогнозировать его поведение, а также в построении собственной стратегии поведения. Множество исследований проводится по вопросам рефлексии и эмпатии в профессиональной деятельности специалистов социномических профессий (типа «человек – человек»), предполагающих непрерывную работу с людьми и постоянное общение в ходе профессиональной деятельности. Изучение профессиональной рефлексии и эмпатии, безусловно, важно для педагогов, социальных работников, медиаторов, шахматистов, менеджеров и других профессий, включая даже военнослужащих. Однако из поля внимания исследователей незаслуженно, на наш взгляд, выпадает деятельность исламского служителя религиозного культа, а именно имама.

Рефлексия и эмпатия являются важнейшими профессиональными качествами имама, так как его профессиональная деятельность связана в первую очередь с коммуникативными навыками, проявляющимися в общении с прихожанами. Сам коммуникативный акт заключается не только в восприятии и передаче информации, но также, с одной стороны, в осознании того, как воспринята его речь слушающими, насколько она осознана, с другой стороны – осознание самим духовным лицом чаяний и душевных устремлений прихожан.

Нерефлексирующий человек не в состоянии определить своё место в мире, уяснить смысл и цель своей жизнедеятельности. Тот же, кто не может найти смысл сам, тем более не сможет указать его другим, а именно это является непосредственной обязанностью служителя религиозного культа. Как отмечает Р. К. Адыгамов, «с одной стороны, он, познав сладость веры, ощущает потребность поделиться этим блаженством с остальными, с другой стороны, проявляя сочувствие и осознавая пагубность неверия, желает избавить от него других людей» [1, с. 15].

Методы исследования и результаты

По методике определения профессионального уровня рефлексии, разработанной А. В. Карповым [2, с. 46], нами был определён уровень рефлексии 39 имамов из разных районов России в возрасте 25–76 лет, являющихся студентами Российского исламского института г. Казани. В результате проведён-



ного исследования выявлено, что низким уровнем рефлексии обладают примерно 18 % имамов, средним – 28 %, высоким – 54 % служителей религиозного культа [3, с. 307–308].

Наличие низкого уровня рефлексии имамов, на наш взгляд, объясняется спецификой их работы. Помимо проповеднической и образовательно-воспитательной деятельности, безусловно предполагающей наличие высокого уровня рефлексии, в профессиональную деятельность мусульманского служителя входит руководство религиозными практиками. Их выполнение чётко регламентировано и подчинено строгому соблюдению религиозных правил, что не предполагает внешней рефлексии.

Также в ходе исследования было выявлено заметное увеличение высокого уровня рефлексии в возрастной категории 41–50 лет, что связано как с кризисом среднего возраста, характеризующимся углублённым самоанализом и самокритикой, так и с достижением к данному возрасту наивысшей степени профессионализма. Несомненно, представляет интерес возрастная категория 70–76 лет, где высокий уровень рефлексии составил 100 %, что говорит скорее о яркой выраженности ретроспективной рефлексии, свойственной данному возрасту.

В ходе изучения влияния района проживания на уровень рефлексии имамов обнаружено, что по мере отдаления от Казани уровень рефлексии заметно снижается. Возможными причинами этого неожиданного результата являются либо погрешности в количественных показателях выборки, так как больший процент исследуемых составили жители Казани и её районов; либо низкая конкуренция имамов в отдалённых регионах, которая не мотивирует к самонаблюдению, самоанализу и самокритике; либо, возможно, это как-то связано с суровыми природными условиями исследуемых районов (Якутия, Кемеровская область).

Осознавая, что конкретные выводы делать пока преждевременно, так как проведённое исследование является лишь пилотажным, было решено его продолжить в другом регионе и немного под другим ракурсом.

Помимо рефлексии, базовым механизмом перцептивной стороны общения является также эмпатия, которая, несомненно, чрезвычайно важна в деятельности служителя религиозного культа. По мнению С. Соловьёвой, рефлексия и эмпатия «способствуют эффективному взаимодействию не только с одним конкретным человеком, но и с группой людей, обществом в целом» [4], что является очень важным в деятельности имама в ходе работы с прихожанами.

В случае рефлексии действие направлено больше на себя, то есть, смотря на себя глазами других людей, имам отыскивает ту модель поведения, которая наилучшим образом будет воспринята прихожанином. Проявляя эмпатию, имам проявляет понимание других, заключающееся в стремлении эмоционально откликнуться на их проблемы, прочувствовать партнёра по общению, посочувствовать ему, то есть проявить «аффективное понимание». Если рефлекс-



сия – это познание себя глазами другого, то эмпатия – это познание другого глазами себя.

По методике И. М. Юсупова «Диагностика уровня эмпатии» [5, с. 114–118] В. Биляловым¹ был определён уровень эмпатии 44 шакирдов Азовского медресе и 37 действующих имамов Крыма.

Полученные результаты и обсуждение

Полученные результаты выявляют интересную закономерность, требующую дальнейшего изучения.

Так, прослеживается незначительный рост высокого уровня эмпатии у шакирдов, которая «обрывается» на возрасте перехода шакирда в профессиональную деятельность имама, после чего высокого уровня эмпатии имамов не выявлено. Анализ графика среднего уровня эмпатии показывает увеличение уровня от возраста к возрасту, причём в возрасте вступления в статус имама уровень эмпатии «подскакивает» примерно в два раза, доходя в своём развитии до 100 %. Что касается низкого уровня эмпатии, то, незначительно повышаясь в возрасте шакирдов, в период перехода в статус имама он вновь «подскакивает» вверх, по аналогии со средним уровнем, после чего вновь снижается, доходя до нуля.

В данном контексте представляют исследовательский интерес три момента.

1. Период перехода шакирда в статус имама (20–30 лет), характеризующийся резким повышением низкого уровня эмпатии как недостаточной способности понимания другого, отсутствия стремления эмоционально откликнуться на его проблемы, прочувствовать партнёра по общению, посочувствовать ему. Это вполне объясняется отсутствием непосредственного опыта работы, а также психологическим кризисом, связанным с вхождением молодого человека в профессиональную деятельность и сосредоточением внимания больше на себе, на своих профессиональных обязанностях.

2. Резкое повышение процента среднего уровня эмпатии в том же возрасте может свидетельствовать о том, что уже с первых дней профессиональной деятельности молодой имам испытывает необходимость в проявлении эмпатии как профессионально важного качества.

3. Как отмечает В. Билялов, «ни один из опрошенных имамов не обладает высоким уровнем эмпатии, что вызывает некоторое беспокойство, так как, по нашему мнению, имам как лидер мусульманской уммы должен иметь уровень эмпатии выше, чем у прихожан» [6, с. 43–44]. Можно согласиться с исследователем, однако следует заметить, что крайняя степень проявления каких бы то ни было качеств иногда бывает излишней и даже опасной. Так, в случае крайнего проявления эмпатии, приобретающей экзальтированный аффективный

¹ Билялов Ваид Решатович – председатель мусульманских общин Первомайского района Республики Крым, магистрант направления «Теология» Российского исламского института.



характер, человек, испытывающий эмоции, полностью идентичные наблюдаемым у другого, не просто постигает эмоциональное состояние человека, а глубоко погружается в мир его чувств. Христианская антропология подчёркивает, что тогда «ум приобретает несвойственные ему черты в отношении к внешним чувствам и теряет своё “умное (духовное) чувство”, отрешаясь от реальности и попадая в сеть иллюзий» [7]. Неконтролируемая и неуместная эмпатия в крайних случаях принимает патологические формы, которые в Православии называют «прелестью» – состоянием самообмана, самообольщения.

Заключение

Полагаем, что с точки зрения ислама, являющегося религией разума, призывающей к срединному пути, крайние формы проявления эмпатии не свидетельствуют о высоком профессионализме имама, а потому результаты исследования показывают оптимальный уровень проявления эмпатии служителями религиозного культа.

Таким образом, важнейшими профессиональными качествами имама являются как рефлексия в качестве познания себя глазами другого, так и эмпатия как познание другого глазами себя. Наши дальнейшие исследования направлены на выявление взаимообусловленности рефлексии и эмпатии, а также сравнение их уровней у представителей крымских и казанских татар, являющихся действующими служителями религиозного культа.

Литература

1. Адыгамов Р. К. *Основы проповеди и обязанности имама*. Набережные Челны: ООО «Духовно-деловой центр «Ислам Нуры»; 2013. 261 с.
2. Карпов А. В. Рефлексивность как психическое свойство и методика её диагностики. *Психологический журнал*. 2003;24(5):45–57.
3. Седанкина Т. Е. Особенности рефлексии мусульманских религиозных деятелей: количественно-качественные измерения. *Вестник экономики, права и социологии*. 2016;(1):306–309.
4. Соловьёва С. Что такое эмпатия и рефлексия и есть ли между ними взаимосвязь. Сентябрь, 2016. Режим доступа: <https://lightsolo.ru/samopoznanie/chto-takoe-yempatiya-i-refleksiya.html> [Дата обращения: 27 июля 2017].
5. Юсупов И. М. Диагностика уровня поликоммуникативной эмпатии. В: Дерманов И. Б. (ред.) *Диагностика эмоционально-нравственного развития*. СПб. : Речь; 2002:114–118.
6. Билялов В. Р., Седанкина Т. Е. Проблемы эмпатии имамов в процессе обучения в Азовском медресе. В: *Материалы международной научно-практической конференции «IV Форум преподавателей мусульманских образовательных организаций», г. Казань, 28–29 сентября 2016 г.* Казань: Издательство Казанского университета; 2016:40–47.
7. Шалберов С. *Как Православие относится к эмпатии?* СПб., 2010. Режим доступа: <https://azbyka.ru/forum/threads/ehmpatiya.4762/> [Дата обращения: 28 июля 2017 г.].



References

1. Adygamov R. K. *Fundamentals of Preaching and the Duties of the Imam: Study Guide*. Naberezhnye Chelny: OOO «Dukhovno-delovoi tsentr "Islam Nury"; 2013. (In Russ.)
2. Karpov A. V. Reflectiveness as a Mental Quality and the Method to Diagnose it. *Psikhologicheskii zhurnal = Psychological Journal*. 2003;24(5):45–57. (In Russ.)
3. Sedankina T. E. Reflections of Muslim Religious Leaders: Quantitative and Qualitative Measurements. *Vestnik ekonomiki, prava i sotsiologii = The Review of Economy, the Law and Sociology*. 2016;(1):306–309. (In Russ.)
4. Soloviyova S. *What is Empathy and Reflection and Whether the Relationship Between them*. September, 2016. Available at: <https://lightsolo.ru/samopoznanie/chto-takoe-yempatiya-i-refleksiya.html> [Accessed 27 July 2017]. (In Russ.)
5. Yusupov I. M. Diagnosis of the Level of Polycommunicative Empathy. In: Dermanov I. B. (ed.) *Diagnostics Emotional and Moral Development*. St. Petersburg: Rech; 2002:114–118. (In Russ.)
6. Bilyalov V. R., Sedankina T. E. The Problem of Empathy Imams in the Learning Process in the Azov Medrese. In: *Proceedings of International Scientific-Practical Conference "IV Forum of Teachers of Muslim Educational Institutions"*, Kazan, 28–29 September 2016. Kazan: Publishing house of Kazan University; 2016:40–47. (In Russ.)
7. Shalberov S. *How Christianity Relates to Empathy?* St. Petersburg, 2010. Available at: <https://azbyka.ru/forum/threads/ehmpatiya.4762/> [Accessed 28 July 2017]. (In Russ.)

Информация об авторе

Седанкина Татьяна Евгеньевна,
кандидат педагогических наук, доцент,
заведующая кафедрой гуманитарных дис-
циплин, Российский исламский институт.

About the author

Tatyana E. Sedankina, Cand. Sci.
(Pedag.), Associate Professor, head of
Department of Humanitarian Disciplines,
Russian Islamic Institute private educational
institution.



Психологическая помощь мусульманам: региональный фокус

DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-1-188-194](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-188-194)

УДК 159.9; 297:[316.6+17.021.3]

ВАК 19.00.05

Научно-практические семинары «Психологическое консультирование мусульман: основы теории и практики» в Казани

Н. Ю. Бариева¹, О. С. Павлова²

¹ Международный женский клуб «Аиша», г. Москва, Российская Федерация
natasha1024@mail.ru

² Московский государственный психолого-педагогический университет,
г. Москва, Российская Федерация
ORCID [0000-0001-9702-1550](https://orcid.org/0000-0001-9702-1550), os_pavlova@mail.ru

Аннотация: в статье представлен отчёт об открытии Татарстанского представительства Ассоциации психологической помощи мусульманам в Казани, одного из первых в филиальной сети новой некоммерческой российской организации. Раскрывается основное содержание приуроченных к этому событию научно-практических семинаров, состоявшихся 21–22 февраля 2018 г. в Казани на площадке Ресурсного центра по развитию исламского и исламоведческого образования Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского федерального университета. В основу обсуждения подходов к психологическому консультированию мусульман положены работы известных зарубежных исламских психологов.

Ключевые слова: исламская психология, Ассоциация психологической помощи мусульманам, психологическое консультирование мусульман, профилактика религиозного экстремизма

Для цитирования: Бариева Н. Ю., Павлова О. С. Научно-практические семинары «Психологическое консультирование мусульман: основы теории и практики» в Казани. *Минбар. Исламские исследования.* 2018;11(1):188–194. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-1-188-194](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-188-194).

Seminars for Research and Practice “Psychological Consulting of Muslims: Fundamental Theory and Practice” in Kazan

Natalia Yu. Barieva¹, Olga S. Pavlova²

¹ Aisha International Women's Club, Moscow, Russian Federation
natasha1024@mail.ru

² Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, Russian Federation
ORCID [0000-0001-9702-1550](https://orcid.org/0000-0001-9702-1550), os_pavlova@mail.ru

Abstract: the article contains a report on the opening of the Tatarstan office of the Association of Psychological Support for Muslims in Kazan – the Association's first office



in Russia. It summarizes two scientific-practical workshops held in Kazan to mark the opening of the office on 21–22 February 2018: one by the Resource Centre for the Development of Islamic and Islamic Studies Education of the Institute of International Relations, History and Oriental Studies of Kazan Federal University; and the other by the Association of Psychological Support for Muslims on “Counselling of Muslims: A Theoretical and Practical Framework”. The discussion of approaches to counselling Muslims is based on the works of the well-known Islamic psychologists.

Keywords: Islamic psychology, Association of psychological assistance to Muslims, psychological counseling of Muslims, prevention of religious extremism

For citation: Barieva N. Yu., Pavlova O. S. Seminars for Research and Practice “Psychological Consulting of Muslims: Fundamental Theory and Practice” in Kazan. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(1):188–194. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-1-188-194](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-188-194).

21–22 февраля 2018 г. в Казани состоялся цикл научно-практических семинаров Ресурсного центра по развитию исламского и исламоведческого образования Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского федерального университета и Ассоциации психологической помощи мусульманам на тему «Психологическое консультирование мусульман: основы теории и практики», приуроченный к открытию регионального представительства Ассоциации психологической помощи мусульманам (АППМ) в Республике Татарстан¹.

Тематика и содержание научно-практических семинаров были составлены по запросу казанских психологов-практиков и включали обсуждение наиболее актуальных тем: особенности психологического консультирования мусульман; научные подходы к развитию психологии ислама; психологические причины и профилактика религиозно мотивированного фанатизма и экстремизма.

Во вводной лекции, посвящённой открытию Татарстанского представительства АППМ, председатель правления Ассоциации психологической помощи мусульманам О. С. Павлова раскрыла цели и задачи АППМ, реализуемые через основные направления деятельности организации: научно-исследовательское, учебно-методическое, практико-ориентированное, информационно-просветительское. В течение двух дней работы семинара в Ассоциацию вступили 17 человек, среди которых были как специалисты-практики, так и представители вузов и научных организаций Татарстана – Казанского федерального университета, Российского исламского института, Центра исламоведческих исследований при Академии наук Республики Татарстан, а также специалисты по работе с молодёжью (НБУ МП КЦСО «Доверие») и преподаватели медресе.

Председатель правления АППМ О. С. Павлова на основе анализа переводимой в настоящее время зарубежной литературы по проблемам исламской психологии рассказала собравшимся об основных подходах к консультированию

¹ Режим доступа: <https://media.kpfu.ru/news/pervoe-regionalnoe-predstavitelstvo-associacii-islamskih-psihiologov-otkrylos-na-baze-kfu> [Дата обращения 5 марта 2018 г.].



мусульман. Возникло много вопросов, обсуждений. Из отзывов слушателей семинара: *«В ходе прений аудитория подняла вопрос, показавшийся мне интересным и пока не прояснённым до конца самими психологами: будет ли исламский психолог брать на себя функции имама, пусть частично?»*

Логично, что он (исламский психолог) должен будет получить определённую базу религиозных знаний, уметь апеллировать к аятам и хадисам. Он не сможет в своих консультациях обходить краеугольный вопрос внутренних проблем человека – его отношений с Творцом, то есть не сможет не заниматься духовной стороной жизни клиента. Однако эти вопросы, как известно, возложены на религиозных работников – имамов, хазратов. Каким же образом со временем может поменяться наша, как говорят психологи, картина мира?» (Гузель Ибрагимова).

В ходе обсуждения этого и других вопросов участники семинаров пришли к выводу, что институционализация деятельности АППМ должна проходить в режиме активной научно-исследовательской деятельности. И этому вопросу был посвящён ещё один сет семинаров: подготовка к написанию научной статьи по психологии ислама и психологическому консультированию мусульман. О. С. Павлова рассказала о возможности научных публикаций членов Ассоциации в научном рецензируемом журнале «Минбар. Исламские исследования» и научно-просветительском журнале «Ислам: личность и общество». Был проведён анализ существующих психологических исследований ислама и мусульман, рассмотрены основные типы научных статей. Проанализирован опыт научных публикаций, посвящённых теме христианской психологии, в частности в журнале «Консультативная психология и психотерапия»². В обозначенной тематике психологических рубрик журнала «Минбар. Исламские исследования» рассмотрены возможные варианты исследований по проблемам психологии ислама и психологической помощи мусульманам. Обсуждались вопросы демаркации понятий «исламская психология» и «психология ислама». Запланирована тематика статей членов АППМ. Участники семинара в ходе активного обсуждения пришли к выводу, что для проведения полноценных исследований по данной проблематике и написания научных статей необходимо создавать авторские научные коллективы из психологов, исламоведов, религиозных деятелей для всестороннего и глубокого анализа проблем и подходов³.

Значительная часть тематики семинаров была связана с проблемами психологических причин и профилактики религиозно мотивированного экстремизма. Примечательно, что эта проблема была рассмотрена с разных сторон – психологической, педагогической, религиозной. Прежде всего, в рамках научно-практических семинаров психолог Н. Ю. Бариева провела

² Режим доступа: <http://psyjournals.ru/mpj/2016/n5/> [Дата обращения 5 марта 2018 г.].

³ Режим доступа: https://islam-today.ru/islam_v_rossii/tatarstan/psihologiceskoe-konsultirovanie-musulman-na-novom-urovne/ [Дата обращения 5 марта 2018 г.].



презентацию учебно-методического пособия, вышедшего в 2018 г. под грифом АППМ, «Формирование духовной компетентности и психологической устойчивости молодёжи», подготовленного коллективом авторов: Н. Ю. Бариевой, С. Ю. Зязиным, К. И. Муслимовой, И. З. Хатуевым при участии АНО «Женщины за развитие» (Чеченская Республика).

Пособие включает в себя два основных раздела: 1) теоретические подходы и 2) методические рекомендации по профилактике идей радикализма и экстремизма, преступлений против личности, общества и государства. Пособие рекомендовано работникам системы образования – руководителям, педагогам, психологам, социальным педагогам и другим специалистам, реализующим программы по профилактике идей радикализма и экстремизма в молодёжной среде.

В первой главе пособия «Психологические аспекты профилактики идей радикализма и экстремизма в педагогическом процессе» раскрыты следующие вопросы: психологический портрет подростка с точки зрения причин вовлечения в экстремистскую деятельность; даны методические рекомендации по профилактике экстремизма в педагогическом процессе; обозначены основные направления психологической деятельности в решении вопросов профилактики радикализма и экстремизма; раскрываются возможности библиотеки как эффективного ресурса в решении вопросов по профилактике экстремизма и радикализма среди молодёжи; освещаются аспекты межсетевого взаимодействия образовательного учреждения с организациями и предприятиями города в решении вопросов профилактики экстремизма и радикализма.

Вторая глава пособия раскрывает читателям основные формы, методы, тематику и содержание занятий с подростками. Важно, что содержание предлагаемых авторами пособия видов деятельности может быть раскрыто через урочную и внеурочную работу, досуговые мероприятия, лекции, тренинги, деловые игры, социальное проектирование. Всё это, безусловно, делает спектр применения содержания пособия максимально широким.

В ходе семинара ведущая продемонстрировала одно из практических занятий, представленных в пособии. Интерактивную работу участники встретили позитивно, все активно включились, отвечая на вопросы о пользе, вреде и особенностях средств массмедиа (интернет, телевидение, социальные сети и т. д.). Группы выполняли задания, обсуждали, ставя себя на место подростка, а после этого, как профессиональные специалисты, искали возможные пути решения профилактики интернет-зависимости.

Пособие вызвало интерес у участников семинара, в частности занятых непосредственной работой с подростками и молодёжью руководителей отделений НБУ МП КЦСО «Доверие» по оказанию психологической помощи учащимся и студенческой молодёжи. Н. Ю. Бариевой была проведена консультация по организации деятельности, направленной на профилактику экстремизма и радикализма в молодёжной среде. Также практический инте-



рес к пособию проявили педагог медресе «Шамиль»; организатор проекта «Молодёжная слобода», деятельность которого направлена на работу с молодёжью республики Татарстан.

Презентация показала, что спектр применения данного пособия широк: это могут быть школы, колледжи, медресе, общественные организации, работающие с молодёжью.

В ходе работы второго дня научно-практических семинаров О. С. Павлова раскрыла причины религиозно мотивированного экстремизма, подчеркнув, что фактически любые нерешённые психологические проблемы и детские травмы могут стать причиной вовлечения подростка в экстремистские организации, поэтому ответственность за это лежит на самом широком круге специалистов и родителях.

Специалисты НБУ МП КЦСО «Доверие» Ф. Х. Хасанова и З. А. Шарыпов, используя как собственный опыт, так и психологические и религиозные знания, раскрыли основные способы вербовки в деструктивные религиозные организации. Психолог АППМ и ООО «Эко-Лидер» И. В. Мукиев рассмотрел характерные признаки проявлений фанатизма, его причин и следствий. Содержание работы в рамках обозначенной тематики оказалось глубоким и обоснованным, крайне интересным и полезным для самого широкого круга специалистов.

По завершении семинаров был проведён круглый стол на тему «Координация деятельности по духовной безопасности общества», в котором участвовали администрация Республики Татарстан, представители науки, специалисты, занимающиеся практической работой, заинтересованные в развитии Ассоциации психологической помощи мусульманам в республике Татарстан. Выступающий на круглом столе руководитель Аппарата антитеррористической комиссии в Республике Татарстан И. Ш. Галиев подчеркнул, что «для дестабилизации общества и в целом государственной системы используется сфера религии. Психологический аспект эффективного противодействия террористическим организациям абсолютно очевиден: обратите внимание, что в подобного рода структуры человек, довольный своей жизнью, никогда не пойдёт. Другой вопрос, как эти проблемы, запрос на помощь извне у таких людей возникает. Здесь чётко видна причинно-следственная связь между травмами, социальными деформациями, которые идут зачастую с детского возраста и переходят уже во взрослую жизнь, и деструктивными организациями, которые такому индивиду преподносят всё на блюдецке, обещая решить все существующие проблемы. Здесь особая роль возложена на психологов, в том числе на мусульманских, которые, используя свой опыт, могут вытащить человека из состояния самобичевания и обиженности на всё общество»⁴.

⁴ Режим доступа: https://islam-russia.com/islam_v_rossii/tatarstan/musulmanskie-psihologi-mogut-vytasit-cheloveka-iz-sostojania-samobicevania/ [Дата обращения 5 марта 2018 г.].



О. С. Павлова обозначила основные задачи Ассоциации психологической помощи мусульманам в контексте духовной безопасности общества, подчеркнув, что Ассоциация занимается практико-ориентированной деятельностью: «это не только оказание помощи и обмен опытом, помощь неофитам в исламе, но и работа с заключёнными, поиск специалистов и проведение онлайн-консультаций по необходимости»⁵.

Доцент кафедры психологии личности Института психологии и образования КФУ К. И. Насыбуллов рассказал о своём опыте изучения деятельности по психологии религии в православных академических кругах, подчеркнув, что необходима институционализация исламской психологии. Руководитель творческой лаборатории «Бахет ачкыкы» Л. Ф. Ганиева, организатор и активный участник мероприятий, направленных на координацию психологической помощи мусульманам, раскрыла цели и содержание проектов, проводимых творческой лабораторией и направленных на поддержку и социальную адаптацию мусульманских семей. И. В. Мукиев и З. А. Шарыпов рассказали о возможностях психологического и теологического консультирования мусульман с целью предотвращения попадания в деструктивные секты. В ходе обсуждения обозначенных вопросов активное участие приняли члены АППМ, в частности практикующий психолог Х. Э. Шайдуллина.

21 февраля в агентстве «Татмедиа» состоялась пресс-конференция, посвящённая открытию регионального представительства Ассоциации психологической помощи мусульманам в Республике Татарстан⁶. На конференции выступили причастные к этому событию специалисты: старший научный сотрудник Ресурсного центра по развитию исламского и исламоведческого образования КФУ Р. Р. Сафиуллина-Аль Анси, которая рассказала о деятельности Ресурсного центра по психологии в рамках ислама и психологической помощи мусульманам и о тех мероприятиях, которые предшествовали созданию Ассоциации (организация и проведение круглых столов, курсов повышения квалификации, супервизий для психологов). О. С. Павлова выступила с обзором целей и задач, направлений деятельности Ассоциации, а также рассказала о перспективах развития Татарстанского отделения АППМ. Л. Ф. Ганиева рассказала об актуальности организации психологической помощи мусульманским семьям. Руководитель информационно-консультативного центра «Диалог» Р. Р. Музаферов назвал психологическую помощь мусульманам одним из ключевых факторов профилактики экстремистских настроений на религиозной почве.

За два дня проведения цикла научно-практических семинаров на тему «Психологическое консультирование мусульман: основы теории и практики» мероприятия посетили свыше 50 специалистов (психологов, педагогов, журна-

⁵ Режим доступа: https://islam-russia.com/islam_v_rossii/tatarstan/musulmanskie-psihologi-mogut-vytasit-celoveka-iz-sostoania-samobicevania/ [Дата обращения 5 марта 2018 г.].

⁶ Режим доступа: <http://www.tatarnews.ru/shortnews/14106> [Дата обращения 5 марта 2018 г.].



листов); специалисты со всей России смотрели трансляцию в режиме онлайн. Проведённые семинары показали, что актуальность данной тематики в обществе очень высока, поэтому очевидна необходимость проведения аналогичных мероприятий и открытия региональных представительств Ассоциации психологической помощи мусульманам в других субъектах РФ.

Информация об авторах

Бариева Наталья Юсуфовна, координатор по работе с регионами Международного женского клуба «Аиша».

Павлова Ольга (Алия) Сергеевна, кандидат педагогических наук, доцент кафедры этнопсихологии и психологических проблем поликультурного образования Московского государственного психолого-педагогического университета; председатель правления Ассоциации психологической помощи мусульманам; главный редактор журнала «Ислам: личность и общество»; заместитель главного редактора журнала «Минбар. Исламские исследования».

About the author

Natalia Yu. Barieva, Regional Coordinator, Aisha International Women's Club.

Olga (Aliya) S. Pavlova, Cand. Sci. (Pedag.), Associate Professor at the Department of Cross-Cultural Psychology and Psychological Problems of Multicultural Education, Moscow State University of Psychology and Education; Chairman of the Association of psychological assistance to Muslims; member of the International Association for the Psychology of Religion; member of the Russian Religious Society; Chief editor of the journal «Islam: the individual and society»; Deputy editor-in-chief of the journal «Minbar. Islamic studies».

Выпускающий редактор – *Ш. Р. Кашаф*
Литературный редактор – *Э. Ф. Файзуллина*
Редактор-корректор – *Е. И. Лакирева*
Технический редактор – *Г. Ш. Адиатулина*
Редакторы статей на английском языке – *Д. В. Жигульская, В. М. Немчинов*
Дизайн – *Ш. Р. Кашаф, Т. А. Лоскутова, С. Н. Чеботарев*
Компьютерная вёрстка – *Т. А. Лоскутова*

Подписано в печать 20.04.2018. Формат 70х100 1/16. Усл. печ. л. 12,25. Тираж 500 экз.; первый завод 100 экз. Заказ № 345. Цена свободная.

Некоммерческое партнёрство «Совет по исламскому образованию»
420049, Российская Федерация, Республика Татарстан,
г. Казань, ул. Газовая, д. 19

Отпечатано в типографии ООО «Паблит»
127282, Российская Федерация, г. Москва, ул. Полярная, д. 31В, стр. 1
Тел.: (495) 230-20-52

Issuing Editor – *Shamil R. Kashaf*
Literary Editor – *Elmira F. Faizullina*
Editor-proofreader – *Elena I. Lakireva*
Technical Editor – *Gulnara Sh. Adiatulina*
English version Editors – *Darya V. Zhigulskaya, Victor M. Nemchinov*
Design – *Shamil R. Kashaf, Sergey N. Chebotarev, Tatyana A. Loskutova*
Computer layout – *Tatyana A. Loskutova*

Signed in the press on 20.04.2018. Format 70x100 1/16. Conventional printed sheets 12.25. Circulation 500 copies; the first factory 100 copies. Order № 345. The price is free.

Nonprofit partnership Council for Islamic Education
19, Gazovaya str., 420049, Kazan, Russian Federation

Printed in the publishing house of LLC Pablit
31B, build. 1, Polarnaya str., Moscow, 127282, Russian Federation



ISSN 2618-9569



9 772618 956000

